المعرفة

مجلة ثقافية شهرية

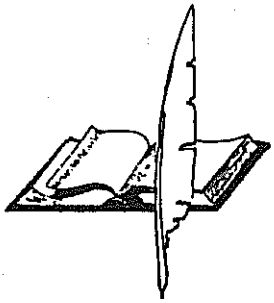
الرّيادة عزمًا ونضالاً وفعلاً
جهان الموصلي نموذجًا

الدكتورة نجاح العطّار
وزيرة الثقافة

السنة الخامسة والثلاثون – العدد ٣٩٩ كانون الأول « ديسمبر » ١٩٩٦

المعرفة

مجلة ثقافية شهرية
تصدرها
وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية



هيئة الإشراف

انطون مقدسي

د. عدنان درويش

د. حسام الخطيب

د. الياس نجمة

رئيس التحرير

عبد الكريم ناصيف

الإشراف الفني

زهير الحمو

السنة الخامسة والثلاثون – العدد ٣٩٩ كانون الأول « ديسمبر » ١٩٩٦

تنويـــــــه

* المراسلات باسم رئيس التحرير
* جادة الروضة - دمشق - الجمهورية العربية السورية هاتف ٣٣٣٦٩٦٣
* ترتيب مواد العدد يخضع لاعتبارات فنية، ولا علاقة له بقيمة المادة أو الكاتب.
* المواد التي تصل إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء أنشرت أم لم تنشر.
* ترجو «المعرفة» من السادة أن يرسلوا موضوعاتهم منسوخة على الآلة الكاتبة، وذلك تسهيلاً للعمل...

سعر النسخة الواحدة (١٥) ل.س أو مايعادلها
تضاف إليها أجرة البريد خارج القطر

في هـذا العـدد

الريادة عزماً ونضالاً وفعلاً جهان الموصلي نموذجاً — **الدكتورة نجاح العطار وزيرة الثقافة** — ٥

الدراسات والبحوث

* كونيـة الانسـان — ندرة اليازجي — ١٠
* مقدمة في الميتولوجيا العربية — د. جمال الدين الخضور — ٢٥
* الأسس الفيزيولوجية والنفسية للعنف والعدوانية — د. علي وطفة — ٥٣
* التفكير ومعوقات التفكير لدى الشباب العربي — أحمد ابراهيم اليوسف — ٦٩
* «البحر» في نماذج من الشعر العربي المعاصر — فائـز العراقي — ١٠٩

الابـداع

شعـر

* زهرة الجمجمة — عصام ترشحاني — ١٣٤
* همسة حب وعتاب الى أبي الطيب — خضر الحمصي — ١٤٥

قصة

* الطيـور — أحمد الخميسي — ١٤٨
* البعـث — ضياء قصبجي — ١٥٦

آفـاق المعـرفة

* ديار تغلب ودورها السياسي والثقافي في الجزيرة الفراتية — أحمد شوحان — ١٦٠
* حكايات قديمة من التراث الشعبي وآراء حديثة — عبدو محمد — ١٨٤
* مجالس الشعراء — محمد المصري — ٢٠٧
* وقفة عند نهاية القرن العشرين — هشام الدجاني — ٢٢٦
* نافذة على العالم — كمال فوزي الشرابي — ٢٣٧

كتاب الشهر

* كتب ومقالات — ميخائيل عيد — ٢٦٦

الرّيادة عزماً ونضالاً وفعلاً
جهان الموصلي نموذجاً (*)

الدكتورة نجاح العطّار
وزيرة الثقافة

الأموات يستمرون أحياءً فينا، ما دام الاحساس بوجودهم بيننا، يصنع تخيلَه الخاص، التخيلَ الذي ينشئ لهم، في ذاكرة الذين يحبونهم، سكناً وفيئاً وخاطراً، يعيدهم، أو يستعيدهم، من رحلة اللاعودة، ويقيم لهم حضوراً، ويصنع وجوداً، حتى من العدم الذي صاروا إليه، وبسببه يكون الجزعُ من الفراق الذي لا لقاء بعده، لأننا، جميعاً نجزع من العدم، وفيه لغز الموت وما بعده، متناسين، لوهلة ما، أن المرء يبقى بفعله، وبما في هذا الفعل من أثر حميد،

(*) بمناسبة مرور أربعين يوماً على وفاة مؤسسة ورئيسة جمعية الندوة الثقافية النسائية بدمشق.

ويبقى في صيرورته، من خلال ذريته، وما في هذه الذرية من خصال كريمة، ويبقى، أيضاً، من خلال صيته الحسن، الذي هو فوق متاع الدنيا الغَرور، ويبقى، أخيراً، بمقدار ما قدَّم وأخر، ونال من رضى الضمير والناس، وما صنع، وهذا هو الأهم الأهم، من حسنات، تجعله راضياً مرضيّاً في انتقاله إلى الملأ الأعلى، حيث الجزاء والعقاب يتوقفان على الصالحات والطالحات من الأعمال.

إن فقيدتنا الغالية، التي ارتحلت على جناح المودات، وعبرت الصراط المستقيم، في يسر وَهَوْن، قد صارت في جوار البارئ العظيم، وهناك الرحمةُ الواسعة، والمغفرة السابغة، وميزان العدالة الذي يشيل به، ويحط به، مثقال شعرة، لأنه في دقته، وفي رهافته، المستمَدتين من هذا البارئ، تبارك وتعالى، موكل باحقاق الحق، وما بعد الحق الالهي من شيء، وكلُّنا، بعد الرحيل من الفانية إلى الباقية، نأمل أن يشملنا هذا الحق، كما شمل، أملاً، الراحلةَ الكريمة، الأستاذة الفاضلة جهان الموصلي، التي كانت في حياتها القدوةَ والأمثولة، وكانت الرائدة التي تقحمت وعرَ الدروب، في نضالها من أجل نشء صالح، حين مارست نظارة التجهيز الأولى للبنات في دمشق، كما مارست التعليمَ بالجهد الدؤوب، المنبثق من وجدان حي، وضمير نير، وكذلك في نضالها من أجل المرأة، عندما تقدمت الصفوف، لتكون بين النساء القلائل جداً، اللواتي دخلن الجامعة، وعندما نالت اجازة الحقوق، مارست المحاماة فترة، وشاركت عام ١٩٤٤ في تأسيس نواة الاتحاد النسائي السوري،

تاركةً في كل ما قامت به، بصمات باقيات، من راحة بيضاء في صنيعها، سخيةٍ في عطائها، دافئة في صداقتها، وعلى هذا النحو كانت مُجلِّيةً في تحليقها الخلقي، مبرزة في دورها الانساني، وما فيه من نبل رفيع، وما في هذا النبل الرفيع من مأثرة، ومكرُمة، وجسارة، شقت للمرأة طريقاً إلى العلى، فتدرجت فيه صعوداً ولما تزل، وحققت طموحاً في العلم والعمل، والمشاركة في الشأن الاجتماعي، والشأن السياسي، وكذلك الشأن القيادي، على مختلف الصعد، وفي كل المجالات.

لذلك، فاننا، عندما نقول جهان الموصلي، ترن قولتُنا رنيناً خاصاً، قد كان، ولن يبرح، ملء الأسماع، وما أشك في أنه ستبقى للفقيدة العزيزة، في سجل كفاح المرأة العربية السورية، صفحاتٌ مشرقات، هن الغُرَرُ، عنواناً ومتناً، وقد كان علينا، في ذكريات الأيام المواضي، أن نروي حكايةَ امرأة من هذا الوطن، من هذا الشعب، من دمشق وغوطتها وقاسيونها، ما يجعل الحكاية أسطورة، وأن نقول في فقيدتنا كلاماً، فيه من عطر المعزات، ومن أرج النفحات، ما تندى له القلوب حرارةً، ومودة، وتكرِمة، وحسرة أيضاً! إلا أن الكلام، في التآبين المفجعة، لا يطاوع، ومهما ياسرَ الكلمُ في صدقه، وحزنه، وفجيعته، إلى رسم الصورة التي نريد، يبقى أعجز من أن يرسم الصورة البهية التي نريد، والتي تتطلبها سيرة امرأة كانت، بدايةً وخاتمة، من أشد نساء الوطن العربي

وعياً، وجرأة، وكفاحاً، وكانت من خيرهن سلوكاً ريادياً، فيه كلُّ سبق الريادة، وفضلها، ونفحها، وفيه كل مصاعبها ومتاعبها أيضاً.

فيا أيتها المترحلةُ ولا ترحال، لأنت في الباقيات فينا، والشامخات من مآثرنا، والساطعات نجماً ألقاً في مسيرة حياتنا، التي مهما يعنتْ سيرُها، ومهما يطل دربها، فان الظفر مكتوب لنا فيها، وسيأتينا النصر يوما، خللَ قفل ومفتاح، كما قال بوشكين، في احدى قصائده، لأبناء أمته الذين كانوا يعانون، وتحت وطأة الشقاء يئنون، فأذكت فيهم هذه القصائد روحَ المقاومة، وأشعلت نيران التضحية، كما تذكي فينا مواقفُ قائدنا، وقصائد شعرائنا، وكلمات أدبائنا، وريادات نسائنا والرجال، روحَ المقاومة التي لا هوادة فيها، ولهبَ التضحية القدسي الذي لن يترمَّدَ أبداً في مواقدنا، مادمنا نطعم هذه النارَ الملتهبة جذوات قلوبنا، كي يبقى توهجها فيها ولنا، يمنحنا البصيرة في اختراق حجب النوائب، ويضيء دربنا في المدلهمات من النوازل، ويشد عزائمنا في التغلب على المصاعب، اقتحاماً لا تردد فيه ولا ونى، واندفاعاً هو التضحية والشهادة في آن.

* * *

الدراسات والبحوث

كونية الانسان
ندرة اليازجي

مقدمة في الميتولوجيا العربية
د. جمال الدين الخضور

الأسس الفيزيولوجية والنفسية للعنف والعدوانية
د. علي وطفة

التفكير ومعوقات التفكير لدى الشباب العربي
أحمد ابراهيم اليوسف

«البحر» في نماذج من الشعر العربي المعاصر
فائز العراقي

الدراسات والبحوث

كونية الانسان

ندرة اليازجي

تراودني هذه الفكرة وأنا أتعمق في تأمل نفسي وفهمها؛ أتأملها وأتأمل الكون والكيان الاجتماعي. وفي هذه التأملات الثلاثة، أتساءل: كيف يمكنني أن أكون كياناً شاملاً؟ وكيف يمكن أن تكون الحياة الاجتماعية عالمية؟ ولا يدهشني أبداً أن أجيب بشمول الكون، وشمول الحياة، وشمول الكيان، وشمول الانسان، وشمول الحياة الاجتماعية وشمول المادة والطاقة والوعي: فإذا كانت الحقيقة شاملة، وكليّة وغاية بذاتها،

---

* ندرة اليازجي: باحث من سورية، عضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب، من أعماله: «مدخل الى المبدأ الكلي»، «المادة والروح».

تتجلى في الكلّ، ومن خلال الكلّ المتكثر، وفي الانسان ومن خلاله، وفي الحياة الاجتماعية ومن خلال إنسانيتها، فإن العالمية، أو الكونية أو الشمول، أو الكلّ، هو المبدأ الفاعل في الكون عامة وفي الكوكب الأرضي خاصة. وإذا كان الشمول مبدأ الكون الفاعل، فلابدّ لي أن أجد التفسير الموضح للكثرة أو التعدد الذي يترامى أمام بصري وبصيرتي.

ثمة تعددية في الوجود، وثمة وحدة أيضاً. والوجود، بكل تأكيد، تعددية في وحدة، وكثرة في واحد. والقضية الرئيسة التي تطرح ذاتها، تكشف عن ذاتها في سؤال يوجهه كلّ ذي عقل نيّر، مفكرّ وحكيم: كيف توجد الكثرة في الوحدة؛ وكيف تتجلى الوحدة من خلال الكثرة؟

تبدو مفارقات الوجود وتعارضاته الكبرى في حالاتها الثلاث وكأنها تشير إلى هذه الحقيقة. وباستطاعتنا أن نوجزها في مقولات ثلاث:

١- سلسلة الوجود الكبرى.

٢- اللاتمايز والتمايز.

٣- الكلّ الكبير والكلّ الصغير.

أولاً- سلسلة الوجود الكبرى

عندما ننظر إلى الكون نظرة فاحصة، تأملية أو عقلية، أي تحليلية، تتراءى لنا حقيقة، عميقة في سرّها وكينونتها، وممتدّة في ذاتها إلى مالا نهاية. وتبدو هذه الحقيقة كأنها سلسلة محكمة تبدأ من الأدنى وتنتهي في الأعلى لتنغلق على ذاتها في دائرة غير محدودة. ونحن لانستطيع تحديد الأدنى بأكثر من قولنا بأنه مالا نهاية له في الصغر، كما لانستطيع تحديد الأعلى بأكثر من قولنا بأنه لا نهاية له في الكبر.

بين هاتين اللانّهايتين، اللتين عبرّ عنهما باسكال بهوّتي الوجود، ينطوي الوجود في حلقة دائرية على ذاته، وتبدأ سلسلة الوجود الكبرى. وترتقي الظاهرات إلى أعلاها. وفي ارتقائها هذا تتدرج، بتماسك حقيقي،

واتصال لايعرف الانفصال، تعبّر من خلالها كل ظاهرة عن وجودها بالأخرى. ولانبالغ إذا قلنا بأن هذه السلسلة الشبيهة بالعقد الذي يجمع حلقاته الكثيرة والمتنوعة خيطٌ يمثل الوحدة. ونجد هذه السلسلة في الترتيب أو الترتيبات التي تنطلق فيها الطاقة من أدنى مستوياتها المادية في التأليف إلى أعلى مستوياتها في التأليف.

يدلّنا هذا التسلسل الذي لايعرف الانقطاع في أي من حلقاته على أن الوجود وحدة تتراتب فيها عناصره كلها، وترتيباته المنتظمة التي تنطلق من متعضياته الأدنى أو من دقائقه الصغرى لتصل إلى الانسان، وتنظيماته أو مستوياته الكونية المادية لتنطلق من أصغر مافي الكون إلى أكبر مافي الكون. ويدلنا هذا الوضع على وجود كثرة في وحدة، وعلى وجود وحدة من خلال الكثرة.

ثانياً- اللاتمايز والتمايز

كيف ندري إن كانت الحياة الأرضية قد بدأت بالتمايز أو أنها كانت لاتمايزاً متجانساً؟

إن علماء، أمثال جان روستان وتيارده شاردان، يعتقدون أن جميع الأشياء قد انطلقت من حالة لاتمايز متجانسة عُرفت بأنها عجين، هو دقائق أو حبيبات متناهية في الصغر أتت منها الخمائر المتنوعة لتشكل الأنواع المختلفة والمتعددة. فكل مانراه في الكون، وفي كوكبنا الأرضي، ليس إلا عجيناً واحداً، أوطاقة أولية واحدة تمايزت إلى عدد كبير من الأنواع.

وإذا كانت هذه التمايزات الظاهرية العديدة قد انبثقت من حالة لامتمايزة، لكنها متجانسة، لتعود وتلتقي في الإنسان بعد مرورها عبر التمايزات العديدة، فإنها تتضمن في حقيقة واحدة تُعرف بالكثرة في الواحد.

ثالثاً- الكلّ الكبير والكلّ الصغير

إذا كان الوجود، في أكبره أو في لانهايته الكبرى، يشتمل على ذاته في لانهايته الصغرى، فإننا نقول: إن الكلّ قد تقلّص بفعل ذاته إلى لانهاية صغرى. فكلّ ماناراه في الكون الأكبر نراه أيضاً في الكون الأصغر؛ فلاشيء في النظام الشمسي إلاّ وهو موجود في الكلّ الصغير.

نتساءل: ماهو الميكروكوزم؟ هل هو جزء من الكل، أم هو الكلّ الملتفّ أو المنطوي على ذاته في حركة داخلية، كالنقطة التي هي تصغير الدائرة، أو انغلاقها على ذاتها؟

لايُعد أصغر مافي الكون جزءاً بل تصغيراً لما هو أكبر أو تكثيفاً له، وذلك لكي تتم عملية الحياة. والحق يقال بأن هذه العملية لاتنقسم بل تتقلص إلى حدودها الدنيا. فكل مايقع بين هذا الأدنى من الوجود، الكون الصغير أو العالم الصغير، وبين الحدّ الأكبر والأعلى، الكون الكبير أو العالم الكبير، هو سلسلة الوجود الكبرى التي تنتظم في مراتب متلاحقة ومتماسكة ومتجانسة، تتنوع ضمن حقيقة واحدة.

هكذا، نشاهد الكون في اتساعه وامتداده إلى مالا نهاية ليعبر عن وحدة متماسكة، بين أنماط النظام الواحد، بين ماهو أكبر وماهو أصغر، ضمن النظام الواحد الكليّ والأنظمة العديدة المتضمنة فيه، ليكون التعبير عن أحادية تنبثق فيه وتفيض إلى تعدد كثير وتنبث فيه، يتشعب بدوره حتى يعود ويلتقي في أحادية، تعبّر الأولى عن «ألف» الوجود وتعبّر الثانية عن «يائه».

ولعلّ مسيرة التطور ترينا مسيرة الكون، على مستوى كوكب الأرض على الأقل، انطلاقاً من حالة اللاتمايز المتجانسة، إلى حالة تمايز عديدة، تتفرّع، وتنطلق في ترتيباتها العديدة حتى تلتقي أخيراً في الإنسان.

في المادة الأولى، أو في الخلية الأولى، تنطوي الحياة على ذاتها، كما ينطوي الانسان في خلية داخل رحم أمه، وكما تنطوي الشجرة في بذرتها. ومن ثمّ تنتقل هذه الخلية إلى حالة التمايز، إلى الأنواع العديدة. وعند هذا الحد، يبدو الوجود وكأنه تنوع أو تشتت غير محدود؛ لكنه، بعد مسيرة طويلة، تبدأ الأنواع في عملية جديدة، هي لقاء أو تلاق، أو عملية تضييق على تمايزاتها، فتسير باتجاه لقاء صميم لتجتمع أخيراً في الإنسان.

هكذا، يلتقي العالم الأرضي مرة أخرى في الإنسان بعد أن عرف حالة التمايز والتنوع. وبظهور الانسان، وهو الملتقى الجديد لتمايز كبير، وتبدأ حركة جديدة من التمايز، ذلك أن الجنس البشري يتذرى فتتشكل الأنواع. ويبدو الأمر وكأن الحياة، في المادة الأولى وفي الإنسان، لاتلتقي عند نقطة، ولاتعرف الوحدة بظاهرها. لكن هذا التمايز يعود، مرة أخرى، ليجد طريقه إلى الوحدة. وليس طريقه هذا إلا اجتماعية الانسان. ولما كانت الكرة الأرضية منحنية، أي دائرة مغلقة، فإن التلاقي في الاجتماعية أمر محتم وضرورة وجودية كبرى. فالأنواع تلتقي بالفكر، وتتصل الحضارات مع بعضها، وتزداد العلوم وتتطور وتنمو، وتتحسن طرق المواصلات والمعلومات والنقل، ويزداد العالم الأرضي تلاحماً وتماسكاً، كأن شعوراً واحداً يحتويه، أو كأن روحاً واحداً يحييه، وذلك في سبيل تكوين نطاق اجتماعي يلتقي فيه الانسان مع الانسان. وهكذا، يعود التمايز النوعي إلى الالتقاء في إنسانية الانسان واجتماعيته، وتسير الكثرة النوعية إلى غايتها التي تُعرف بشمول أرضي كوكبي، ليحقق لقاء الانسان مع الانسان.

وفي هذه الحالة، نرى كيف يتفاعل الانسان مع الكل، ففي جسده يتم اللقاء بينه وبين الكون في عملية مباشرة، في شعور مباشر، في اتصال مباشر، هو حدس مباشر. إنه يتحد مع الكون المادي من خلال طعامه

وشرابه وتلاؤمه مع البيئة، ذلك لأنه يشكل مع الوجود المادي كياناً واحداً. ويتحد مع النور والحرارة والأشعة الكونية الأخرى. ويتحد مع الانسان في أنواعه الانسانية العديدة ليمتد في نفسه، وفي صورتها الاجتماعية والكونية إلى مالا نهاية. ويفكرّ في وجوده وحقيقته وهو يتأمل الكون في كليته وشموليته، ويسعى إلى توطيد اتصال ضمني معه. وهكذا، يكون الانسان هو النقطة -الشبيهة بنقطة الدائرة حيث تلتقي الدائرة كلها- أو البؤرة التي يلتقي الكون كله فيها والمجتمع الانساني كله أيضاً.

عندما ننتهي إلى نتيجة مجردة ونظرية كهذه، نلتزم بطرح السؤال التالي: كيف تكون المستويات التي تتحقق فيها عالمية الانسان وشموله إذا نحن أخذناها من النواحي أو الأبعاد الاجتماعية والانسانية والعلمية والفكرية؟

أولاً- البعد العلمي

في القديم قال فيثاغور والفيثاغوريون إن العالم نغم ورقم، نغم هو موسيقى، ورقم هو عدد. وتشير هذه الحقيقة إلى مبدأ الانسجام، والتناغم، والتوافق والتناسق. فالكون، في رأي فيثاغور، موسيقى، تنسجم في أنغامها وتتوافق. ولذا، لايخرج هذا الكون عن إطار معقولية الوحدة. فهو، في شموله وتعدده، وحدة قائمة بذاتها؛ وليست أجزاء الكون الظاهرية غير أنغام الموسيقى التي تتساوق في الانسجام. وهكذا، يكون الكون نغماً. ومع ذلك، تحدث فيثاغور والفيثاغوريون عن الكون بأنه رقم. فكما تتسلسل الأرقام وتتعدد انطلاقاً من الواحد، لتعبر عن وحدة متماسكة تجد ذاتها في الواحد، كذلك تتصل في أحجامها الكبرى واتساقاتها، لتشير إلى حقيقة واحدة تُحل حقيقة الكون فيها، وتتماسك أجزاؤه أو تتداخل، ويحاول العالم وضع قانون واحد للكون تتضمن فيه جميع القوانين. فللكون، لمن يستطيع الاستماع والاصغاء إليه لو أقيمت له

نقطة خارج النظام الشمسي أو غيره، موسيقى تنشأ عن النّسب الرياضية القائمة التي تقوم بين الكواكب أو الوحدات وهي تدور حول بعضها. وهكذا، يكون الكون اهتزازاً، وتكون المادة درجة من درجات هذا الاهتزاز.

والمادة المهتزة، كما يشير إليها العلم، بصفاتها العديدة الكيميائية، والفيزيائية والبيولوجية تعبّر عن وحدة شاملة. فما الظاهرات إلا تناسقات وأنساق في وحدة. فكأن الكون لوحة من المورابيك، تشغل كل قطعة مكانها في نظام واتساق. وهكذا، تعبّر الظاهرات عن وحدة داخلية وتعارض ظاهري.

هكذا، يستطيع العلم تلمس الحقيقة الواحدة، الشاملة والعالمية، من خلال الظاهرات العديدة. فهو، في كل عملية استقراء، يحدس القوانين الشاملة. وقديماً قال أرسطو: لاعلم إلا بالكليات. لهذا، نستطيع أن نضع ضمن قائمة العالميين أفذاذاً مثل فيثاغور، وأنشتاين، وابن سينا، وابن الهيثم الخ. . . . أولئك جميعاً تحدثوا بالصيغ العالمية، وأشادوا صرح الشمول عندما درسوا القوانين الكونية.

في عالم العلم هذا، يرتبط الجزء الصغير بالكل، ذلك لأن إطار الحقيقة واحد. فالجسد الانساني، بتعدد أجزائه وأعضائه، يمثل وحدة متماسكة، شاملة وكلية. وتستميل دراسة الجزء أو العضو على حدة، وتُخفق الدراسات التي تعتمد هذه الطريقة، ذلك لأن الكثرة الجسدية، والأعضاء كلها، واحدة في عملها وجوهرها، وكل عضو يمتد إلى الكل ويحيا في الكل ومع الكل.

ثانياً- البعد الفكري

يصعب علينا أن نفرّق بين البعد العلمي والبعد الفكري؛ فكلاهما كلية شاملة. فكما أن العلم يبحث في القوانين الشاملة، ويسعى إلى

اكتشاف الكل في التعددات والأجزاء، كذلك يبحث الفكر في الكل. فما يراه الانسان من تعدد وكثرة، ليس إلا حقيقة واحدة. وهكذا، أتساءل: كيف أستطيع أن أرى ألوان الشمس مالم تنعكس على كوكب الأرض وتتشتت في فضائه؟ فالنور لايكشف عن ألوانه إلا في انعكاس تعدد ألوانه، ليكون التعدد، في النهاية، نوراً واحداً. والحياة لاتكشف عن ذاتها إلا في التعدد والكثرة. ولما كان كلّ ماهو موجود ينبض بالحياة، كانت هذه الحياة خلفية الكل، وجوهره أيضاً. وكيف أستطيع أن أفكر في الوجود، مهما بدت لي ظاهراته، إلا ككل؟

هكذا، تتجلى الحياة، والنور، والوجود والفكر في الشمول والعالمية. وهكذا، يؤدي بي كل تجريد فكري إلى الكلية الشاملة، انطلاقاً من نسبة ظاهرية، أو من تعارضات، أو ثنائيات لاتوجد بمعزل عن بعضها. وإذا ماأخذنا مفهوم التجريد بعين الاعتبار، أدركنا أنه يؤدي بنا إلى الشمول والعالمية. ولو تساءلنا عن حقيقة البياض والصفرة، والحمرة الخ. لوجدناها تجريدات مطلقة، هي انعكاسات النور المتعددة، في وحدة قائمة بذاتها. وإن تحدثت عن الثلج، تساءلت كيف أستطيع إثباته مالم أقل إنه أبيض؟ وكيف يمكن للعقل الانساني أن يتقبله أو يتصوره مالم يكن أبيض؟ وإذا أضفنا إلى هذه الحيرة مسألة البياض ذاتها، لوجدنا أننا لانتحدث إلا في التجريد والمطلق. ولاشك أن قول برغسون بأننا نحيا في المطلق صحيح إلى حد بعيد.

ثالثاً- البعد الانساني

لايسعنا أن نبحث مسألة الانسان إلا من ناحيتين:

١- الانسان الفرد

٢- الانسان الاجتماعي.

كيف أستطيع أن أتصور الانسان الفرد؟ أين يوجد هذا الانسان؟ وإذا أقمنا مقارنة بينه وبين الجسد، نسأل: كيف يمكنني أن أتصور القلب وحده؟ أو الدماغ؟ أو عضواً من الأعضاء؟ هل يوجد عضو بمفرده؟ ماهو؟ وكيف يكون؟

من هو الانسان الفرد؟ الإنسان الفرد غير موجود. هذا، لأن البشرية بدأت بجماعة ولم تبدأ بفرد. وهذا ما أثبتته الدراسات الانتروبولوجية بوجه عام والدراسات البالينتولوجية بوجه خاص. وهكذا، نعلم أن الفرد غير موجود. وإن وُجد هذا الفرد، فما هو؟ ما فكره؟ وما أخلاقه؟ وهل يكون للفرد تفكير في حالة فردانية؟ وهل تكون لديه قيمٌ ومثل وغايات؟

لما كانت استحالة وجود الفرد قائمة، فإن الانسان الاجتماعي هو أصل الفكر وأصل الانسانية. فلاشمول إلا في الانسانية، ولا عالمية إلا في الحياة الاجتماعية.

تتكشف لنا أهمية موضوعنا هذا عندما نلقي على أنفسنا الأسئلة التالية: كيف يكون الانسان في حالة فردانيته: أيكون صادقاً أم كاذباً، مراوغاً أم مستقيماً، متكبراً أم متواضعاً، مستقلاً أم منصفاً وعادلاً، محباً للحق أم ميالاً إلى الظلم، جاهلاً أم عارفاً، واعياً أم لاواعياً، عاملاً أم خاملاً، إلى ما هنالك من قيم ومفاهيم. والحق، أن الجواب يستقيم متى علمنا أن هذه القيم غير موجودة إلا في الحياة الاجتماعية. إذن، ليس للانسان إنسانية إلا في الوجود الاجتماعي الذي هو الحقل الذي تزرع فيه إنسانية الانسان. ونحن، على سبيل المثال، لو ألقينا نظرة على أنواع الوجوه البشرية بتعدداتها وتمايزاتها، لعلمنا أن هذه الكثرة دليل على الوحدة أكثر منها دليلاً على الاختلاف والتباين. إن وجوه الآخرين تدلني على حقيقتي. فلولاها ماعرفت نفسي. لذا، لاتحمل الوجوه سمات التناقض بل مكونات التكامل. فالانسان، في تعدد وجوهه، واحد.

وعلى سبيل المثال: لو نظرنا إلى أنواع الانسان لوجدنا تناقضاً ظاهرياً، ومتى تعمقنا، وجدنا وحدة الهوية. فكأن الانسان، بأنواعه وكثرة أفكاره، يلتقي في دائرة واحدة تتشعب منها إشعاعات عديدة تعبّر عن حقيقة واحدة. وإذا مانظرنا إلى أنواع الافكار، وجدناها عديدة؛ لكنها تجتمع في وحدة هي الانسان. وإذا ماتفحصنا كوكب الأرض بتنوعات أراضيه وأقاليمه، لاحظنا كثرة متنوعة تتآلف في وحدة. فكأن الحقيقة الواحدة، والعالمية والشمول، لاتتحقق إلا من خلال الكثرة. لذا لا أخشى التعدد لأنني أعتبره معالم حقيقية تتداخل في الوحدة وتتواشج في نسيج واحد.

تتحقق عالمية الانسان على صعيدين: الصعيد الاجتماعي الواحد في الوطن، والصعيد الاجتماعي العالمي. ففي المجتمع الواحد يتحد الأفراد ضمن حقيقة واحدة خالية من شوائب التعصب العرقي. ويرى كل إنسان ذاته في الآخر، ويمتد في هذا الآخر. ولايكون خلاص هذا الانسان إلا في الآخر ومن خلاله. . فكل إساءة تصدر مني نحو الآخر، تعد إساءة للبشرية جمعاء؛ وكل محبة تصدر مني نحو الآخر تعد تضحية للبشرية جمعاء. هذا، لأن الانسان يشتمل على الانسانية كلها، والناس كلهم، في كيانه الخاص. وعلى الصعيد الاجتماعي العالمي والانساني الشامل، يسعى الانسان إلى وضع قواعد العدالة والمحبة والمساواة التي هي مفاهيم مطلقة للجميع، لايُنكرها أحد، لأنها شاملة وعالمية.

يجدر بي، في هذا المجال، أن أعترف بأن اجتماعية الانسان تختلف، بجوهرها، عن تجمّع الحيوان. فللحيوان حياة تجمعية، أي فردية مكررة، لاتدرك ذاتها في إطارها الفردي أو الجماعي أما اجتماعية الانسان فهي انعكاسه في الآخر، وامتداد إلى مالا نهاية في هذا الآخر. والانسان لايجد نفسه إلا في الآخر، ولايكون لوجوده معنى إلا في الانسانية الشاملة. ففي اجتماعية الانسان تحقيق للغاية التي وُجد من أجلها.

ترينا اجتماعية الانسان كيف أن الانواع البشرية تجتمع في بؤرة واحدة، تلتقي في نقطة واحدة هي الأنسنة. ففي أنحاء العالم كله مبادئ تسعى إلى التحقيق، وأصبح العالم وكأنه يتجه إلى انسانية أسمى، إلى عالمية أرقى، وذلك من خلال وعي ذاته في الاطار الاجتماعي، الوطني والدولي. وكما قلت سابقا، فقد تجمعت عناصر الطبيعة العديدة في وحدة هي الانسان، ظاهرة الوجود الأرضي الكبرى. وماعاد الانسان ليتوزع مرة أخرى في أنواع، لتلتقي في وحدة إنسانية شاملة وكلية وكاملة.

من خلال شخصيتي أرى الوجود المتمثل فيّ. في شخصيتي تكتمل إنسانيتي وكونيتي وعالميتي، وأنفتح على الكل. وفي فرديتي تموت إنسانيتي وعالميتي. هذا، لأن الشخصية انسانية والفردية أنانية.

من خلال مهنتي أكون شخصاً أم فرداً. فإن لامست العالم كله في مهنتي، وجعلت منها وسيلتي للاتصال مع الكلي، كنت إنساناً عالمياً وكونياً. إن خدمت العالم كلّه في مهنتي، حققت شخصيتي وكياني اللّذين يمتدان إلى الكل. وإن جعلت من مهنتي وسيلة لتحقيق فرديّتي وكنت فرداً أعيش ضمن قوقعة الأنانية، فإن عالميتي تموت وأنانيتي تنبثق.

من خلال عملي، أياً كان عملي، تظهر عالميتي في أعلى صعودها وأجلى صورها. فإن جعلت من عملي نقطة لقاء يجتمع فيها الكل، أو أعاين الكل فيها ومنها، رأيت الانسانية جمعاء، وحققت العالمية. وهكذا، أربط عملي أو مهنتي أو فكري بالوجود الكليّ، بالغاية القصوى، بالانسانية كلها، بالمجتمع كله. فإذا تطابق عملي مع الغاية من الوجود، مع القوانين الكلية، ومع اجتماعية الانسان، كنت عالمياً وكونياً. وتظهر عالميتي بأجلى مظهريها: الفهم والتطبيق: فهم الوجود والغاية منه، وممارسة هذا الفهم والغاية في التطبيق العملي. ولما كانت غايتي من الوجود هي المعرفة، وكان وجودي الاجتماعي تحقيقاً للغاية التي من أجلها وُجدت، فإنني أضع نفسي في خدمة الانسانية، لأمتد فيها، فأحقق وجودي، أي عالميتي وكونيتي..

فأنا كائن وجدت لأحقق أنبل مافي الكون؛ لذا، أجد نفسي، وأنا أدرس أعماق الكون، أنادي بأمر واحد هو: الانسجام مع الكون في غاياتي الكبرى التي أعبّر عنها باجتماعية الانسان، وعالمية الرؤية والتجسيد العملي لها.

عندما أحيا عالميتي هذه، أراني وقد تجردت من كل أنانية، ففي عالميتي أكون محباً لغيري؛ لا أستغله، أو أتكبر عليه؛ لا أنبذه أو أكرهه. فأنا أرى الآخر فيّ وأرى نفسي في الآخر. وعندما أحيا عالميتي هذه، أراني في قلب الوجود والحياة الاجتماعية، أفعل فيهما بطاقة تُحث على الدوام من أجل إعلاء قيمتها في الانسان، ظاهرة الوجود الأرضي الكبرى، أو الطبقة المفكرة. كما يدعوها تيارده شاردان.

أتمنى أن أرى عالمية الحياة الانسانية كما أراها في عالمية القانون العلمي. ففي جميع العلوم، تتآلف القوانين والمبادئ والنظريات ضمن حقيقة واحدة وتطبيق واحد. ويبرهن هذا التآلف وحدة العقل البشري، ووحدة الحقيقة العالمية. ولذا، لاتستقيم اجتماعية الانسان مالم ينسجم الانسان مع قانون كونيته ووجوده، فيطرح عنه كل مايعيقه عن تحقيقه. لقد تعلمت من فلاسفة العالمية وحكمائها أن تحقيق الانسانية يتم، كما يقول عمانوئيل كانْتْ، في تحقيق سلوك انساني يطبق على الكل على نحو قاعدة عامة.

* * *

الانسانية جامعة شاملة، وكذلك الانسان. وشمول الانسانية يجعل البشرية أجمعها أسرة كبرى تنضم في كنف المحبة والكل الشامل. فإذا الناس جميعهم أخوة يجتمعون في الحقيقة السامية وفي الانسان. والناس جميعهم «انسان واحد» بوجود واحد وصور كونية متعددة من الناحية الشكلية. إن تعليم المحبة هو أن شمولها العالمي، الانساني الجامع، إنما يرتكز على قانونها الأعظم أن جميع الناس، على اختلاف أعراقهم وألوانهم وأممهم، يؤلفون جسداً واحداً -مادة واحدة، وروحاً واحدة لاتتناقض بذاتها.

المحبة مبدأ يتجاوز كل المبادئ الأخرى لأنها شريعة الوجود الكليّ.

فالحقيقة السامية -المحبة تجمع الكون كله فيه. لذلك تحيا العوالم كلها، بعضها مع بعض، في سكينة الحقيقة السامية. هكذا، تتماثل المحبة مع الجاذبية في لغة العلم: هي جاذبية الخلية للخلية، والذرة للذرة، والجوهر للجوهر، والنوع للنوع، والكواكب للكواكب والانسان للانسان؛ هي إذن تماسك الوجود، وتناغمه، بعضه مع بعض، في كلّ متّحد. ولولا هذه الملاط، ملاط المحبة-الجاذبية، لتنافرت العناصر وتبعثر عقد الكون والوجود.

تتحقق الانسانية في شعور الانسان بشموله وكونيته. ولما كان الانسان الواحد قد وُجد بأنواع عديدة في جميع أنحاء العالم، فإن فكرة عالمية الانسان تتخلل جميع الأمم والشعوب بإنسانية الانسان. وليست الانسانية إلا انسانية هذه الانسان، وصورته المجردة في الأنواع الانسانية. أما الانسان المشخص الواقعي فهو الانسان الكائن، الحيّ العاقل الذي يهدف، من خلال تنوعه وتعدده إلى غاية واحدة. إن آمال الانسان المتصاعدة من أنحاء العالم كله تشير إلى وحدة الوجود الانساني وإلى تحقيقه في شعور واحد متكامل.

إن عالمية الانسان مبدأ يحثنا على احترام الانسان وتقديره وإعلاء شأنه. ويتجلى هذا الاحترام والتقدير في المبادئ التالية:

أولاً- إن كنا نعتبر الانسان ثمرة تطور الوجود الأرضي، فإنه لايحق لنا أن نقلل من أهمية وجوده. إن غرس الشجرة والعناية بها يُشيران إلى غايتها. وتتجلى هذه الغاية بثمرة هي نتاج وجود الشجرة. ولهذا، يُعد القضاء على الشجرة اعتداء فاضحاً لأن الغاية التي من أجلها وُجدت الشجرة تنعدم. وينطبق هذا المثل على حقيقة الانسان وواقعه. لقد فعلت الطبيعة أحقاباً زمنية مديدة لإثماره.

ثانياً- إن كنا نعتبر الانسان رمزاً للوعي الكوني غير المحدود، فإنه يستحق التكريم والتقدير. فالانسان الذي يحيا ضمن دائرة الوجود، يتجاوز المحدود. وليس شعوره باللامحدودية غير دليل على لامحدوديته. لذا، يخرج الانسان عن نطاق الوجود المحدود بهذا الشعور.

ثالثاً- إن كنّا نعتبر الانسان مثالاً شاملاً لوجود البشر أجمعين، فإن كل إهانة تُلحق به تُلحق أيضاً بالجنس البشري أجمعه. إن احترام الانسان يعني احترام الانسانية كلها، والعناية به تعني العناية بالبشرية كلها. ولما كانت محبة الانسان الواحد تشير إلى محبة الانسانية جمعاء، فإن الفكرة تستحق الجهد.

رابعاً- إن كنّا نعتبر الانسانية متنوعة في لونها، وعرقها، في فقرها وغناها، وفي أقطارها، فلا يحق لنا استغلال الآخرين أو كرههم. هذا، لأن التنوع يشير إلى التكامل ولايشير إلى التناحر. إن كنّا نعتبر أناساً أفضل من أناس آخرين، لأسباب المعيشة أو البيئة أو اللون أو العنصر، فإن الانسان، في رحلة حياته الأرضية، يمر في هذه الأطوار كلها. وإن هو احتقرها في غيره، فإنما يحتقرها في نفسه: إن كنت أعتبر غيري عبداً، فأنا عبد مثله في مجالات عديدة. وإن كنت أعتبره زنجياً، فأنا أكثر سواداً منه في داخلي. وإن كنت أعتبره فقيراً أو متخلفاً، فأنا أكثر فقراً منه وأكثر تخلفاً في مجالات شتى. إن محبتي للانسانية تدفع بي إلى تجاوز كل ماأعتبره عائقاً أو فاصلاً بيني وبين الانسان.

خامساً- إن كنّا نعتبر الانسانية تسعى إلى غاية، فإنه لايحق لنا أن نعمل لتثبيت التفرقة العنصرية والانقسام الاقليمي. هذا، لأن الغاية تشير إلى تلاقي الأهداف التي تتفرّع من الغاية الأصلية. ولاتتحقق هذه الغاية إلا بالمحبة.

إن عالمية الانسان، كونه ينتمي إلى عالم واحد، والأخوة الانسانية لاتتعارضان مع اجتماعيته، كونه ينتمي إلى وطن. فالانسان شبيه بالبؤرة التي تشع في اتجاهات ثلاثة:

آ- من كيانه إلى ذاته.

ب- من كيانه إلى المجتمع الذي ينتمي إليه.

جـ- من كيانه إلى العالم.

في البؤرة الأولى، يشع الانسان وفق قاعدة فطرية تعبّر عن ناموس

كوني، غير مكتوب باليد، نُحت فيه منذ الأزل. وتعتب هذه المرحلة أهم المراحل الثلاث بأجمعها، ذلك لأن الانسان الجوهر، المجرد، لايسعى إلى الغايات النبيلة مالم تكن قائمة فيه. ولذا، كان عليه أن يحققها أولاً. ومتى حقق الانسان معنى وجوده والغاية منه، سعى إلى إشعاعه في البؤرة الثانية التي هي المجتمع. ففي إشعاعه باتجاه المجتمع، يحقق الغاية من وجوده في المجالين الشخصي، إنسان الماهية والجوهر، وفي المجال الاجتماعي، إنسان الواقع والتحقيق. أما البؤرة الثالثة فإنها تتجلّى في موقف إنساني يتجاوز حدود المجتمع إلى الانسانية عامة. وإلى الكون ولانهايته. ويعتبر هذا الاشعاع تحقيق لإنسانية الانسان، وهو يشعر بانتمائه إلى العالم كله.

الانسان في هذه المراحل الثلاث التي تعبّر عن مثال واحد، هو انسانية الانسان ومركزيته، يشبه الخلية التي تمتلك نصف قطر يشع لذاته لكي تشكل ذاتها، ونصف قطر آخر مشعاً تمده إلى الخلية الأخرى، التي هي الآخر، أي الانسان الآخر، لكي تشكل وجوداً، وتمتد إلى العضو لكي يتم المجتمع ويكتمل. هكذا، تمثل الخلية الانسان، ويمثل الامتداد الآخر، ويمثل المجتمع العضو. وليس من شك أن العضو جزء ملتحم مع مجموعة تدعى الجسد، أي الكل؛ وليس هذا الكل غير الانسانية. ومع ذلك، يبرز تشكل العضو إلى الوجود لأنه يغلّف ذاته بذاته بسبب تفاعل الأفراد، أي الخلايا، في الوحدة الأساسية. لذا، يقتضي الواجب خدمة المجتمع أولاً، والعالم ثانياً. والحق أن خدمة المجتمع والمحبة التي نضفيها عليه لاتتناقض مع خدمة العالم ومع المحبة التي نكنّها للانسانية جمعاء. فالمجتمع، في صورة الأمة أو الوطن، والعالم، في صورة مجموعة الأمم أو الأوطان، يتلازمان ويتكاملان في تقويم الانسان كوجود عالمي شامل وكليّ، يتجاوز الحدود، والأمكنة والأزمنة إلى العالمية والكونية، وإلى الانسانية والشمول. . . . . وفيهما يلتقي الزمان مع الأبدية.

الدراسات والبحوث

مقدمة ...
في الميتولوجيا العربية
الأناسة المعرفية العروبية ماقبل التاريخية

د. جمال الدين الخضور

لايمكن فصل فعاليات الانسان وتطوره، وعلاقته بالبنية الانتاجية ونموها من الشكل الفردي إلى النتاج الجماعي، عن الصفات البيئية، والطبيعية، الجغرافية للموقع المعيش. فهو يشكل في وحدته مع الشرط الجغرافي والبيئي المقدّمة التأسيسية اللازمة للجغرافية التاريخية بما يعنيه هذا من تحديد الشروط الأولية للنتاج الاجتماعي.

---

*) د. جمال الدين الخضور: باحث سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جميعة الشعر، من مؤلفاته: «الظل الدائري»، «رقصة العراء».

ولم تكن منطقة الشرق العربي ممتدة من الصحراء العربية الكبرى وحتى الخليج العربي معزولة عن التغيرات البيئية والمناخية التي تطرأ على الكون، بل يمكن القول بأن جملة التغيرات التي طرأت عليها خلقت الظروف المناسبة لحياة الانسان (الجماعات الأناسية) المتطور من أشباه الانسان. وقد بدأ هذا الانسان يرسم الخطى الأولى لعلاقته بالطبيعة بدخول لايمكن تحديده بدقة خارج التأطير العام للباليوليث الأدنى والذي يشكل ٩٩٪ من تاريخ الانسان والذي يمتد حتى (٠٠٠, ١٠٠) عام قبل يومنا هذا، حيث شقّ هذا التطور نهاية لمرحلة طويلة من التطور البيولوجي استمر حوالي ١٤مليون سنة من تطور الهوميثيد (أشباه الانسان) منها ٢-٣مليون سنة الأخيرة عكست الآثار الأولية لأكثر الثقافات قدَماً، حيث تعلَّم الانسان أن يحضر أدواته، وبدأ تدريجياً يبني سكنه الأولي، ليتبعه لاحقاً بالفن الصخري. ويتوضع كل هذا الزمن في الطور الجيولوجي الرابع. بحيث تؤكد القراءات الأولية لما تركه هذا الإنسان من أدوات وآثار على جدران الكهوف أن التطور الفيزيائي - الفيزيولوجي والثقافي مرتبطان مع بعضهما بشكل وثيق. علماً بأن قسماً ضئيلاً جداً قد بقي فقط من الأدوات التي استخدمها انسان مجتمع الصيد ولاقط الثمار. فلم تصمد حتى أيامنا تلك الأعمال والأشغال والأدوات التي صُنعت من الخشب والجلد ومن لحاء الشجر والألياف النباتية - وحتى الكثير من الاشغال العظميّة التي تحطمت في وسط غير ملائم - الطين والصلصال.

لقد عاش على سطح الأرض، وعلى مدى ١٥٠-٢٠٠ ألف سنة نوع بشري واحد وحيد (هومو -سابينس) = الانسان العاقل. وقد انتمت لهذا النوع، وبدون استثناء سلالات الباليوليث المتوسط والأخير. مثلها مثل كل السلالات التالية حتى المعاصرة، وكلٌّ منها قدمت قسطها في مسألة تطور الانسانية[1].

فبعد كل النظريات والافتراضات التي كانت سائدة حول الموقع

المفترض لنشوء وتطور الانسان العاقل الأولي خرج علينا العالم كوبنز بنظريته «قصة الجانب الشرقي - أصل الجنس البشري» والتي يؤكد فيها بأنه تطور على امتداد وادي الخسيف عند منابع ومجرى النيل في افريقيا الشرقية[٢]، قبل ثمانية ملايين من السنين وهذا مايضعه في لب التأسيس التطوري للأنتروبولوجيا العربية اللاحقة، خصوصاً لو أخذنا الرابط المناخي والمعيشي الوثيق بين جغرافية ذلك الوادي وامتداده نحو القرن الافريقي، وبين المناطق الجنوبية من شبه الجزيرة العربية - خصوصاً إذا عدنا بذاكرتنا إلى الخلف أكثر، عندما كانت تلك المنطقة تشكل وحدة تضاريسية واحدة، واكتفت لاحقاً بالوحدة المناخية والبيئية. وتزداد أهمية هذه المعطيات الموثوقة والموثقة إذا أدركنا بأن أنهار الجليد كانت تغطي أغلب مناطق أميركا الشمالية وشمال أوروبا حتى ١٥,٠٠٠ سنة من يومنا هذا فقط، وهذا يعني أنها لم تكن قابلة للحياة الانتاجية قبل هذا التاريخ بالتأكيد[٣].

ومع انتقالنا إلى فترة الباليوليث الأوسط حوالي ١٠٠,٠٠٠ إلى ٤٠,٠٠٠ عاماً قبل يومنا، تميَّزت المرحلة الأناسية الثقافية بظهور وتطور إنسان النيانتدرتال والذي كان سائداً سابقاً أنه تواجد في أوربا! بشكل سابق لغيرها من المناطق[٤] إلى أن جاءت دراسة فاندرميرس وباريوسف الموسومة بـ«الانسان الحديث في بلاد المشرق»[٥] حيث يؤكد أن جماعة الانسان العاقل الحديث «استوطنت المشرق العربي قبل النيانتدرتاليين واتبعت نمط عيش متماثل لنحو ٦٠,٠٠٠ سنة، بحيث نسفت المكتشفات الحديثة الترابط المتبع سابقاً بين علم البيولوجيا والباليو أنثروبولوجيا (علم تطور الانسان القديم) فيقولان: «إن هذا الترابط بين البيولوجيا والحضارة يصعب تطبيقه في بلاد المشرق. فقد وجد علماء المستحاثات الذي ينقبون في مواقع هذه المنطقة مجموعات من المستحاثات تشتمل على عينات يبدو أنها أقدم من مثيلاتها التي في أوربا[٦]. ويتابعان «فقد استنتج بعض هؤلاء الباحثين، بعد مقارنتهم لعدد كبير من عينات مأخوذة من جماعات بشرية أقليمية تقطن في

بقاع مختلفة من العالم، أن أفراد الانسان الحديث قد نشأت في مناطق شبه صحراوية في افريقيا منذ أكثر من ١٠٠,٠٠٠ عام[٧]. وتناسى هؤلاء الباحثون التغيرات المناخية والبيئية التي طرأت على الكون، بحيث تحولت الكثير من المناطق التي كانت تشكل غابات تلك المراحل إلى مناطق صحراوية أو شبه صحراوية، كما هو الحال بالنسبة للصحراء العربية الكبرى -الليبية نموذجاً- والتي اكتشفت فيها نقوش كهفية جدارية تثبت أنها كانت غنية ومسكونة بالحيوانات المدارية كما هو مبين في اللوحات المكتشفة في الصحراء العربية -الليبية. وهذا يرتبط مع التوضع المناخي الملائم التالي لوادي الخسيف، بحيث كان كل من وادي النيل والدلتا، ومنطقة الرافدين مناطق مغمورة بعد انتهاء الطور الجليدي الأخير.

ويؤكد الباحثان المذكوران في دراستهما المنوه عنها أعلاه أن بعض مكتشفات الدفن في مغارة قفزة في فلسطين على سبيل المثال يدل على شعور ديني قبل ماينوف على ١٠٠,٠٠٠ سنة. فقد وجدا في أحد المدافن هيكلاً عظمياً لطفل عند قدمي الهيكل العظمي لامرأة شابة، ربما تكون أمه. يظهر هذان الهيكلان بمظهر الانسان الحديث ولكن حضارتهما تشابه حضارة الانسان النيانيدرتالي الشرقي عربي الأكثر قوة. أما في أوربا - وحسب قول الباحثين[٨] فقد أقام الأفراد ذوو المظهر الحديث وكذلك النياندرثاليوم حضارات مختلفة، وذلك بعد مرور ٦٠,٠٠٠ سنة مما كانت عليه في الشرق العربي. وهذا مايتناقض قطعياً مع رأي الدكتور فراس السواح الذي يقول في مؤلفه «دين الانسان»: وفي الواقع، فإنه من غير المجدي التفتيش عن دلائل وآثار الحياة الدينية لبشر ذلك الزمان/ ويقصد الباليوليث الأدنى/ بسبب غموض الوثائق وتبعثرها، وصعوبة الربط بينها، فإذا أردنا البقاء في حدود ماتسمح به الوثيقة المادية من تفسير، يتوجب علينا القول بأن انسان الباليوليث الأدنى لم يتمتع بحياة دينية من أي نوع، وأن وسطه الفكري لم يتطور عن أسلافه من الرئيسات العليا، رغم صناعته للأدوات واستخدامها

للتحكم بوسطه المادي»(٩). أما مايتابعه الباحثان حول ضرورة الاستناد إلى وثائق من المكتشفات من أن عملية الدفن تلك وغيرها مما اكتشفوه في مغارة سخول بأن وضعيات الهياكل تدل على دفن مقصود، وهو أقدم عملية دفن عثر عليها حتى الآن، ويضيفان اكتشاف مجموعتين من الهياكل في مغارة شانيدار في سفوح جبال زاكروس في العراق، وكانت كلها من النيانيدرتاليين وتبدي مايدل على سلوك بشري راقٍ، مع مجموعة في مغارة عمود قرب بحيرة طبرية، وهذا يعني الانتقال بالضرورة إلى عنصر الباليوليث الوسيط حيث تتقاطع في هذه المرحلة وجهة نظر الأستاذ فراس السواح مع الباحثين المذكورين، حيث مارس الانسان في منطقة الشرق العربي عملية الدفن الطقسي، «فتظهر قبور النيانيدرتاليين في المشرق العربي تقاليد دفن تميزت بطي الجثة ضمن حفرة صغيرة وتوجيه الجسم وفق محور غرب – شرق. وتظهر الهياكل العظمية لانسان النيانيدرتال المشرقي (العربي) بوادر ابتعاد مورفولوجي (المورفولوجيا هو علم شكل الأحياء) عن الهيئة الكلاسيكية للنيانيدرتال النموذجي في أوروبا واقتراباً من هيئة الانسان العاقل.

وهنا تجدر الاشارة إلى أن الحديث يدور في الشرق العربي عن إنسان متطور طقسياً ومورفولوجياً عن إنسان النيانيدرتال الذي سكن أوروبا في هذا الزمن – في المرحلة الفاصلة بين الباليوليث الأدنى والمتوسط، وفي المراحل الأخيرة من الباليوليث الأدنى «فالوجود الواضح لأفراد الانسان بأشكال حديثة في بلاد المشرق منذ ١٠٠,٠٠٠ سنة يقدم حقائق جديدة لتفسير وجود مستحاثات أخرى غربي آسيا. فقد يكون لأفراد الإنسان سلسلة نسب (سلالة) محلية واسعة الامتداد إلى حدٍ ما، فبقايا الجمجمة التي وجدها ثورنطيل – بيتر في مغارة زوتيّة بالقرب من مغارة عمود مثلاً –تثبت أن تأريخها يراوح بين ٢٠٠,٠٠٠ – ٢٥٠,٠٠٠ سنة مضت. وقد يكون صاحب هذه الجمجمة أحد أفراد الجماعة التي انحدرت منها جماعة الانسان النحيل (الحديث) في كل من سخول وقفزة»(١٠).

وليست البنية المورفولوجية للجمجمة، أو الأدوات المحيطة فقط هي التي وفقت هؤلاء العلماء إلى الجزم بوجود ذلك الفارق الزمني في التطور بل عثورهم أيضاً على العظم اللامي، (hyoid) (وهو عظم منفصل يتحكم في حركة اللسان) وتم الاستدلال من خلال دراسته الدقيقة إلى أن جهاز التصويت لدى انسان البالوليث الأدنى - المتوسط في منطقة الشرق العربي يشبه مالدى الانسان الحديث وإلى أنه كان قادراً على إصدار الأصوات الضرورية لكلام مقطع.

ومن جانب آخر يتجه الباحثان إلى تفسير المرحلة اللاحقة التي بدأت منذ نحو ٤٠,٠٠٠ سنة إلى افتراض «أن جماعات الانسان الحديث في بلاد المشرق العربي انتقلت وانتشرت في أوروبا وذلك بعد أن حلّوا محل النيانيدرتاليين المحليين أو نتيجة لعمليات التكاثر فيما بينهم[١١].

نستنتج مماسبق بأن:

- انسان الباليوليث الأدنى ترك آثاراً قابلة للدراسة في بلاد المشرق العربي في حين كان فقيراً بها جداً في أوروبا.

- ظهور الانسان الحديث كان سباقاً في بلاد المشرق على ماهو عليه في أوروبا بعشرات الآلاف من السنين.

- ممارسة الدفن الطقسي أُثْبِتَتْ منذ المرحلة النهائية من الباليوليث الأدنى في منطقة الشرق العربي، وبما يسبق مثيلاتها في أوروبا بـ٦٠,٠٠٠عام.

- وجود العظم اللامي وبنيته المعاصرة يؤكد على وجود عناصر التواصل الصوتي في مراحل سابقة لمثيلاتها في مناطق أخرى من العالم، ولآلافٍ من السنين، ممايثبت الانخراط في علمية النتاج الاجتماعي في مراحل باكرة.

كل ذلك، كان له الدور الهام (إن لم نقل الأهم) في وسائط تعبير الإنسان عن علاقته مع الأشياء المحيطة وفي ترتيب نمطية مامن التعامل مع

الجماعة المحيطة. وهذا يعني بالضرورة أن تطور الانسان الثقافي برموزه المعرفية والدينية والفنية لايرتبط بما يعنيه مستوى التطور التقني، بالسوية التقانية لتطور الجماعة البشرية. أي أن التوازي في التطور التقني والثقافي هو رؤية ميكانيكية بعيدة عن الخطوط البيانية التاريخية لسيرورة الانسان. لايمكننا أن ننفي أن السوية الراقية (بمعانيه المعرفية) من التطور الثقافي تشكل الأرضية المتينة الهامة باتجاه التطور التقني، وهي ماتدفع باتجاه تجاوز مفاهيم الزمن الاجتماعي وتراتيبه الميقاتية، بخلق معادل جديد يتناسب مع التراكم الكمي والكيفي في سيرورة الأمة، وهذا مانحاول اثباته بما يخص الأمة العربية، التي تمتلك خزاناً ثقافياً مميزاً، تستطيع الاستناد عليه لتحقيق قفزتها الحضارية التقنية في زمن اجتماعي خاص تستطيع من خلاله تجاوز الفاصل الكبير من الزمن الميقاتي الذي يفصلها في الزمن الراهن عن المجتمعات المتقدمة تقنياً، إن ذلك يعني، بدايةً، أن التطور الثقافي لايمكن أن يعاني من عملية قطع تاريخية، فهو عملية متواصلة سيرورية في تأصيلها وسبقها وصيرورتها اللاحقة وهو مانقصده بعملية التأصيل في بدايات تكون المنظومات المعرفية فالحضارات الجليلة التي بناها العرب بما في ذلك البابلية والفينيقية والتدمرية والمصرية.. وحتى الاسلامية لم تكن مقاطع معزولة في تاريخ أناسي متقطع، إنها تواصل أناسي معرفي، مؤسَّس ثقافياً على ثوابت تأصيل عظيمة لاتمتد جذورها المعرفية لمراحل التاريخ الكتابي فقط، بل تمتد كما أكدنا أعلاه إلى مراحل الباليوليث الأدنى حيث تواجد في منطقتنا الانسان الحديث سباقاً بذلك تواجده في المناطق الأخرى من العالم بعشرات الآلاف من السنين. معطياً لحياته قيمةً ما، متسائلاً عن طبيعة علاقة الأرض بالسماء، والجسد بالروح، والانسان الكائن الحلم بالواقع..

إن بداية الاشكالية في التساؤل تبدأ من طرح هذه الأسئلة. ومادمنا استطعنا التقاط بعض الأجوبة من خلال تلك المراحل المُغْرقة في القدم، فمعنى ذلك أننا استطعنا الوصول إلى البدايات السبّاقة التي حدَّدت الملامح

العامة اللاحقة لتطور الانسانية، الذي تعيش تقنيته حالياً، ملايين الناس خارج دائرة تواجد هذا التكون الأناسي الرفيع - العرب.

فالتكوّن الثقافي - المعرفي - الفني/ يبدأ بعلاقة الاقتراب بين مفاهيم الجسد والروح والأرض القريبة، والسماء الجسد= الأرض بمكوناتهما المحسوسة التي يتعامل معها الانسان في صيغة الأداة التي يبتكرها، أو يحتاج إليها فيطورها، وأعضاء يتعامل معها بتوافق خاص تختلط فيه الأحاسيس الممكنة مع المجهولة. والأرض بمكوّناتها التي تحمل النبات ويسير عليها ذلك الحيوان الذي دفع الانسان اللاكتابي - الباليوليتي إلى نقشه في أماكن إقامته عبر ابداعات انطباعية ورمزية وتجريدية، كانت تتفاعل بحركية ترقى من مرحلة إلى أخرى، قابلة للتعامل مع مايحس به أو يركن إلى اللقمة التي يمنحه إياها بعد أراقة الدم من أحد الطرفين. فيقيم لنفسه هيكلية خاصة ترتبط برمزية ما، تدخل بين الحلم والواقع وتدخلهما. فينطلق لاحقاً معبِّراً عن فن في الارتقاء نحو الأعلى - نحو السماء وقد دفعته للاقتراب إليها عبر صورٍ فنية رائعة. دون أن ينسى حركة القمر والشمس والكواكب فيها.

فلم يترك جثة الميت ملقاة عبثاً، لابد أن يتجه نحو الشرق حيث يشكل نافذة ولادة الشمس والقمر. وفي حالات لاحقة كانت واسمة لمنطقة الشرق العربي بدأ بفصل الرأس عن جسد المتوفى معتقداً أن الروح فيه، ويضعه في كوخه الصخري أو في كهفه. مازجاً بذلك اختلاط معتقدات أولية صافية تزاوج بين «الطوطمية» وعبادة الأسلاف.

وهكذا كانت البدايات المثيولوجية للنمو اللاحق للحلزون الثقافي، لكن التأسيس الأوّلي والهام كان ارتكازاً متيناً على تكوين سباق ومتين. فالتزيين الجنائزي بالقرون ارتبط بعلاقة ذلك الانسان بالحركة الدورية للهلال.

ولم يكن اللون الأحمر إلاّ الرمز البسيط عن القرابين التي تقدم للمتوفى بعد أن تنثرعلى جثته الورود والزهور وقد سجي شرقاً بانتظار الشمس التي تحمل معها الحياة والخصب.

«إن مفهوم القربان في ذلك الزمن، مرتبط بمفهوم الآلهة المشخصة، أو الكائنات الروحية المقدسة التي صارت إلى مايشبه الآلهة، مثل أرواح الأسلاف لدى بعض الثقافات»[١٢] . . انطلاقاً من ذلك كان الانبثاق الأولي في منطقة الشرق العربي باتجاه الثقافة المتواكبة التي سبق فيها أسلافنا العرب كل الشعوب والجماعات الأخرى حتى المحيطة والتي بدأت تأخذ انعكاسها في التقدم التقني والمادي التقني . . وقد بدأوا يميزون عالماً خاصاً محدداً مشخصاً في التكوين الوصفي المحيط بهم مع مايربطه بعالم آخر قابل للتخييل، يصل بينهما الحلم أو الموت . . ومن هنا أخذت الفلسفة في بدايتها الأولى تترنح في أولى خطاها على دروب الشرق العربي، الذي تميز في مراحل الانتقال من الباليوليث المتوسط إلى الأعلى بالتدجين النباتي والحيواني وهو مادفع أيضاً هذا الشرق إلى السبق باتجاه الميزوليثية «فكان أول وأكثر الحضارات والثقافات الميزوليثية تطوراً توضّعت في الشرق العربي، حيث كانوا أول من اكتشف واستخدم الطواحين الحجرية وكان ذلك حوالي ١٠,٥٠٠ سنة قبل الميلاد»[١٣] . وتلا ذلك الإنتقال السباق إلى النيوليث كمرحلة أخيرة من العصر الحجري تميزت بانتقال البشر إلى الشكل المستقر للحياة «فمنذ الألف ٨-٧ قبل الميلاد أقيمت في الشرق العربي» مدن «محاطة بجدران حصينة»(١٤) وإذا كانت التغييرات المناخية والبيئية متوازنة ومتوازية في منطقة الشرق العربي، والتي شملت دراساتها بشكل مفصل وادي النيل ومابين الرافدين إلاّ أن منطقة بلاد الشام من الشرق العربي بقيت في التحول الاساسي من العصر الحجري الوسيط (الميزوليتي الباكر) وحتى العصر الحجري الحديث (النيوليثي المبكر) موضوعة خلف مجموعة من إشارات الاستفهام التي لم تقدّم الأجوبة عليها تفسيراً تفصيلياً لقيام المواقع الحضارية العظيمة بعيداً عن الحزام الأخضر الممتد إلى الساحل البحري باتجاه الشمال والشرق الرافدي وجنوباً نحو خليج العقبة وسيناء باتجاه الدلتا . فيتضح التبدل المناخي في المشرق العربي بين الألف التاسعة ق . م والألف

السادسة من انحسار نطاق النبات الطبيعي. فقد تسبب الهطول المطري الوفير في الفترة المتأخرة من العصر الحجري الوسيط في توسع مناطق غابات البحر المتوسط باتجاه الشرق. وقد حظيت هذه المناطق بأكثر من ٣٠٠ملم معدل هطول سنوي، وحظيت المناطق الوسيطة من الغابات المفتوحة والسهوب خلفها بحدود ١٥٠-٣٠٠ ملم معدل هطول سنوي. وفي حين كانت غالبية المواقع السبعين المعروفة في مواقع الفترة المتأخرة من العصر الحجري الحديث في منطقة الهطول الأغزر أو في المنطقة الوسطية فإن بعضها كان في جيوب سهوبية ملائمة لها على نحو خاص. فمثلاً كان موقع «أبو هريرة» وموقع «دبسي فرج - شرق» على الفرات، في حين كان موقع «أزرق» في واحة. وبعد ذلك بثلاثة آلاف عام انحسرت كل من الغابات العادية والمفتوحة والسهوب وتقدمت الصحارى. وحتى المواقع السهوبية بمواطنها الملائمة هُجرت آنذاك. ومن بين المواقع الثمانين المعروفة التي تعود للألف السادسة من العصر الحجري الحديث، كانت تقع منطقة البحر المتوسط ضمن المنطقة الأكثر ملاءمة للزراعة المختلطة[١٥].

ويربط هذه المعطيات مع نتائج يان ايلينيك حول وجود الطواحين (الرحى) الحجرية منذ الألف العاشر قبل الميلاد في المشرق العربي نستنتج بأن تدجين النبات القمح (الحنطة) والجاودار والشعير في المشرق العربي كان سابقاً بالضرورة لاختراع الرحى. وإلاّ لماذا الرحى أساساً؟! خصوصاً إذا أخذت آلية البحث الطريق الطبيعي للتغييرات المناخية والبيئية التالية التي تدفع للاستقصاء في أوساط غير متوقعة في الظروف والشروط الحالية المناخية. وهذا أدى بدوره إلى كشف الكثير من الأسرار التي اتضحت لاحقاً في التكوين الانتاجي الجماعي التالي للتدجين النباتي والحيواني في منطقة الشرق العربي، والذي كان سباقاً بالضرورة ومن خلال الوثائق السابقة في آلية التطور الثقافي بآلاف السنين عن غيره من المواقع الأخرى التي رسمت خرائط متأخرة لانتقال النيانيدرتال إلى العصور التالية.

والمتتبع الدقيق لدراسة مجموعة من المواقع المتباعدة في المشرق العربي يدرك التزامن الدقيق في التطور الحضاري، الذي يشي بوحدة أناسية فريدة من نوعها. ويؤكد ذلك الباحث جاك كوفان بقوله «والوصول إلى القرية الزراعية» حقق الوحدة بين أفراد الجماعة وأعطى لحياتهم مغزى وأهمية في إطار التطور البشري، لاسيما وأن القرية هي القاعدة الأساسية لحضارتنا المدنية. لكن سلّم ذلك الارتقاء وعناصره ظهر أولاً في بلاد الشام والمشرق»[١٦] ومن الضروري التأكيد على أن الوضع لم يكن قفزة في فراغ، بل، نتيجةً لتراكم تاريخي كمي وكيفي بطيء تالٍ للخروج من الكهف والانتقال إلى الكهف الصخري فالبيت الدائري فالمضلع، ومايعنيه ذلك الانتاج الزراعي من درجة استقرار معينة في عملية النتاج الاجتماعي منظومة تقنية خاصة تحدد السلوك الانساني، خصوصاً إذا توحّدت جغرافية واسعة على امتداد المشرق العربي في سويتها التطورية السباقة من الشمال في المريبط وأبو هريرة على الفرات باتجاه يبرود وسعيدة وجعيتا وعين الملاحة والطيبة في أواسط بلاد الشام باتجاه وادي الفلاح والواد وكيبارة على الساحل الفلسطيني، وجنوباً نحو شقبة وأريحا وأبو سيف والخيام وأم الزيتونة ورأس البيض ثم باتجاه رأس حريس في سيناء لتمتد لاحقاً باتجاه وادي النيل. «وبذلك بدأ التاريخ يسجل بعض الأدلة على قيام تطور متشابه جداً للحضارة النطوفية في كل من فلسطين ومنطقة الفرات في أعقاب المرور المشترك بمرحلة الكيباربان. كذلك تأكدت الآن النظرية التي طرحها كل من أور وكوبلاند وأورانش والقائلة بأن بوتقة حضارية وحيدة امتدت خلال هذه الحقبة من النيل الى الفرات»[١٧] ويؤكد باحث آخر وحدة مكتشفات نفس المرحلة الزمنية بين وادي النيل و«الصحراء» العربية الكبرى «الليبية» والشمال الافريقي العربي. فـ«وسط المكتشفات الليبية – المصرية تصادف النقوش أكثر من اللوحات وبفارق كبير. بين الأقصر وشلالات النيل الثانية تمّ اكتشاف كميات من النقوش. وتصادف هذه النقوش، عدا سهل النيل،

وبكميات كبيرة في صحراء النوبة والصحراء الليبية . ولاتختلف النقوش المصرية بتقنية التنفيذ عن الآثار المشابهة الأخرى في الشمال الافريقي . . مما لاشك فيه أن علاقات وثيقة ومتينة تربط النقوش والرسوم الليبية المصرية من جهة أولى بالآثار كما تظهر فن الشمال الافريقي من جهة ثانية . وتظهر هذه العلائق في طراز وتقنية التنفيذ تماماً كما تظهر في انتشار المواضيع المتفرقة الوصفية لكل شمال افريقيا . في ذلك العصر ، وعندما تشكل هذا الفن ، كانت افريقيا الشمالية بما فيها الصحراء مسكونة بشكل كثيف ، وبين مناطقها المختلفة طبعاً ، نشأت علاقات متينة ومتعددة[١٨] . فالحضارة النطوفية إذن (نسبة إلى وادي النطوف قرب أريحا) امتدت من الفرات إلى النيل وهناك نجد الامتداد التالي للشمال الافريقي وهذا يعني وجود الخلفية المشتركة في المجالات المعمارية والاقتصادية والتقنية ، وبالتالي وجود لغة حضارية مشتركة[١٩] .

إن أي صفة من ملامح ذلك التقدم كان مرتبطاً بقيمة اجتماعية أخلاقية ، تتحدد بالابعاد العديدة للقيمة أو للعنصر الثقافي ومايعنيه ذلك من رقي عبر سلم التطور الأناسي معرفياً ، ليس فقط من الجوانب الفكرية والتقنية بل من الجوانب المثيولوجية والمعتقدية أيضاً .

فمفهوم «المدن» القلاعية المكتشفة في الشرق العربي في الألف الثامن قبل الميلاد والذي يُعتبر «البرج والسور المكتشفان في أريحا - مهما كانت وظيفتهما- ينمان عن وجود نظام اجتماعي مختلف ، فهو أكثر تنظيماً وجماعية في تنفيذ الأعمال المعمارية من مجتمعات القرى لأخرى»[٢٠] .

فإذا كان الكوخ هو الصرخة المتحجرة للخيمة -بتعبير جاك كوفان- فهو يعني «فلسفة» خاصة ضد الترحال ونزوع للتأسيس في أرض قابلة وقادرة على حماية هذا الكائن -الانسان ذي الروح الجماعية في العمل والأكثر مودةً ونزوعاً إنسانياً للتعاون مع الجماعة باتجاه الخلق والابداع ، مما هو عليه إنسان التقنيات المتطورة غير المستندة إلى إرث ثقافي معرفي عريق .

لذلك انطلق لاحقاً باحثاً عن توضع أفضل من المسكن المستدير العاجز عن استيعاب البنية الأولية للكتلة الاجتماعية- العائلة، فاكتشف المسكن المستطيل الذي عنى هدفاً اجتماعياً وميثولوجياً «فالمسكن المستدير مقيد بمساحة سكنية محددة وغير قابلة للتوسع. في حين أن المسكن المستطيل قابل لكل أنواع التوسع من خلال إضافة المزيد من الحجيرات الجديدة إليه. وبناءً على ذلك أصبح هذا النوع الجديد من السكن يستوعب العائلة التي يتكاثر أفرادها باضطراد- أي أنه يفسح المجال لأنماط جديدة من السكن الجماعي أو المشترك.

لقد مر العالم بأجمعه بهذه المرحلة الانتقالية ولكن الأزمة تختلف من مكان لآخر. ويبدو أن هذه المرحلة نضجت على الفرات قبل غيرها من الأماكن»[٢١] يضاف إلى ذلك الضرورة الميثولوجية التي تركزت حول معرفة العائلة الجديدة بضرورة الاعتماد على أرواح أجدادها -أسلافها، فبدأت بممارسة إحضار جماجمهم إلى بيوتها الخاصة، ثم انتقلت لاحقاً إلى احداث مقابر خاصة لهم تحت مساطب تلك البيوت. بحيث شكلت مثيولوجيا عبادة جماجم الأسلاف نمطاً معتقدياً خاصاً ومميزاً. وبهذا تكمن إحدى المنعطفات الهامة جداً في تطور الجماعات البشرية، فهي لفتة حضارية هامة أسَّست للبنى الاجتماعية الأرقى لاحقاً.

إن الترابط الميثولوجي بين نمط الحياة المعيشة لدى أسلافنا في المنطقة العربية، ورموز التعامل معها يحدد البنية الفكرية وآلية التوضع اللاحق لمنظومة السيكيولوجية في التعامل مع الوسط المحيط ابتداءً من الحيوان =القربان =العدو = المدجَّن = الغذاء = الإله، وانتهاء بالتجريد البعيد نحو المواقع الأولى للفكر «الفلسفي» في الرمزية والتخييل بما يتجاوز البعد الدلالي المباشر إلى ماهو رمزي أو مرجعي ليس بمنظومة الفرد، بل بمنظومة الجماعة، وهذا مايشي بقدرة ذلك الانسان على التعامل مع عناصر القوة المحيطة به، والتي يعتبرها مبثوثة أو مزروعة في عناصر أخرى أبعد ماتكون

عن العامل الاقتصادي الذي يربط به غذاء الانسان الذي اعتمد على النباتات المدجّنة بشكل كثيف وعلى مايصطاده من حيوانات. فتتبادل في ذلك نوازع الخوف مع الطموح لامتلاك القوة والانطلاق عبر أبعاد نفسية وروحية متداخلة إلى السيطرة على الرمز، بحيث تتحدد العلاقة بدايةً بواقع فكري روحي أكثر من ارتباطها بالعامل الاقتصادي - الذي سيطر في الأنماط اللاحقة- تمثلت لاحقاً في بنية معتقدية اختلطت فيها حاجات الابداع والتمثل الفني مع الممارسة الطقوسية (الدينية) والاضاحي مع الحاجة الاقتصادية. وهنا تتجسد حالة الخلق والابداع في إنساننا -أسلافنا- الذين عاشوا قلقهم المبدع مقدماتٍ هامةً لمثيولوجيا سبّاقة لاحقاً.

فمنذ بدايات العصر الثيولويتي في تل المريبط على الفرات الأوسط في سورية، وفي المواقع الأخرى الممثلة للمرحلة النطوفية «لدينا الدلائل الواضحة على تقديس الثور البري، وذلك في وسط قروي مستقر يتهيأ للاعتماد على الزراعة في اقتصاده، ففي بعض البيوت التي تتميز ببنية معمارية خاصة (تشير إلى إفرادها كمقامات مقدسة) أقيمت مصاطب طينية عرض في وسطها وبشكل مقصود عدد من جماجم الثيران البرية بهيئتها الطبيعية ودون إضافات تزيينية فنية، وتشكل هذه الجماجم مع ألواح كتف مغروزة بشكل أفقي، تكويناً متماسكاً معروضاً للناظرين دفعة واحدة. وفي إحدى الحالات كان رأس الثور مفككاً إلى قطع معروضة في صفوف، إضافة إلى القرنين الكبيرين، اللذين تم عرضهما على التوازي. إن هذه الترتيبات المقصودة التي لاتُنبي عن قيمة استعمالية معينة، والاستخدام الرمزي لعناصر من الهيكل العظمي الحيواني، تعكس ولاشك مدلولات أيديولوجية معينة[٢٢] متعددة الدوافع خصوصاً إذا عرفت بأن ذلك لم يكن حصراً على الثور في منطقة تواجد فيها، بل في مناطق أخرى كانت الفصيلة البقرية نادرة فيها، وفي مناطق تدخل فيها الابل والغزال، لم يكن مصدراً غذائياً لندرته. لكننا وإن وقفنا مع جاك كوفان في تقديمه للعامل النفسي في

تحديد الأرضية المثيولوجية لذلك الموقف الأيديولوجي الديني باتجاه خلق نوع من التحدي في علاقة التجاذب والجدل بين القوة والخوف، إلاّ أننا لانستطيع رد المكونات الأولية لذلك المعتقد إلى ماهو خارج الأوضاع المادية والعلاقات الاقتصادية والطبقية المحيطة. وإلاّ لكان من أهم المكتشفات وجود رموز لتمثلات غرائبية خارج القدرة التكوينية للتحليل والتركيب في الواقع القائم المحيط.

فلقد مثله الانسان بوضعية خاصة من القوة دفعته إلى تمثله من قبل إله الرعد والحرب في العصور التاريخية لما يملك من قدرة تدميرية جبارة تشع منه(٢٣).

فإذا كان الفن هو الحامل الابداعي للمنظومة المعرفية بما فيها من محتوىً مثيولوجي، وإذا أخذ في بعض نماذجه محاولا للمقاربة بين السماء والأرض، بدفع هذه الأخيرة إلى الأعلى، بما يخص المراحل التالية من التاريخ الكتابي واللاكتابي، فهذا يعني أنه في تلك المرحلة المدروسة كان شكلاً من المقاربة بين جسد الإنساني وذلك المجهول الذي يحمل من القوة الجبارة مايجعله مستعصياً على الإلفة. تلك القوة التي تفقد كل رموزها بعد موت ذلك الحيوان، ليتحول إلى مادة للغذاء، وعظام جماجم، وقرون تشكل نموذج القهر والخوف في لبٍّ مثيولوجية أبعد من التحديد المبسط للطوطمية. من هنا كانت العبقرية في أسبقيتها المشرقية خلاّقة أيضاً، أبعد من حدود التبسيط التي يحاول البعض ربطها بالتاريخ الكتابي المنسوب (وبالوثائق) أيضاً إلى أسلافنا العظام. وبهذا فقط نستطيع تفسير السبق الحضاري للتقديس المزدوج للثور والمرأة باعتبارها الربة الكبرى القادرة على الإخصاب والخلق بنمطية مجهولة لكنها في مقاربة المحسوس من اليد والعين.

إن التكوين السلالي المدرك في حالة تشكيل بنية النواة الانتاجية الأولية ومعنى الحياة المشتركة وماعناه ذلك من تجسيد مباشر بجماجم

الأسلاف كمواد للعبادة مرتبط بشكل مباشر بترميز الربة الكبرى. وبناءً على ذلك استخدم الناس في بلاد الشام من أواخر الألف الثامن وحتى أواخر الألف السابع قبل الميلاد جزءاً من الهيكل العظمي، وهو الجمجمة ليجعلوا منها تشخيصاً حقيقياً للأموات في مساكن الأحياء.

فالجماجم كانت حضوراً قدسياً (رمزياً يعني القدرة على التواصل والتأصل والأصالة، فرسّخت مفهوم واقع النتاج الزراعي «وانتقال الملكية من شخص لآخر بالوراثة»[٢٤] وطرحت مفهوم الاستمرارية الروحية للسلف عبر تجسيده بأحد رموزه (الجمجمة) ومامحاولات محاكاة الواقعية فيها من خلال استخدام القواقع والصدف لتحديد معالم العيون أو استخدام الخطوط البنية اللون للتعبير عن الشعر، إلاّ إحياءً لمعالم وجه الميت طموحاً تشخيصياً لآلهة قائمة في روح ذلك السلف، حيث اعتبرت متمركزة في رأسه ومايحتاجه الأحياء بذل مايستطيعون من محاولات لابقاء تلك الروح بأحد رموزها موجودة في الآن القائم. فهو غير قادر على التعبير عن اكتشافه بأنه الخلف لذلك السلف إلاّ عبر طقس مثيولوجي خاص ترسمه أيديولوجيا الانساب في تناسق ابداعي رفيع أبعد وإلى الأبد مرحلة الطوطمية من مسرح مثيولوجيا الشرق العربي «فالقطيع كان ملكاً لمجتمع القرية ومن الممكن انتقال ملكيته في الفترة التي عمت فيها الزراعة بكل نتائجها والتي تجلت في امتلاك الأرض وفي خلق قيمة لمساحات الأراضي من خلال استغلالها زراعياً وفي انتقال الملكية من شخص لآخر بالوراثة، نجد في الحضارة غير المادية لتلك الفترة آثاراً ملموسة لأيديولوجية الانسان. فكل شيء مرَّ وكأن البشرية وصلت إلى موقف أكثر فاعلية إزاء الطبيعة بحيث أعطت قيمة لنوعها. وذلك بأن جعلت عبادة أمواتها جزءاً من الحياة اليومية. يُضاف إلى ذلك ماسبق أن أثبتناه على صعيد محسوس وهو رسم معالم لحظات خيالية أو ترسيخ الوعي الساطع للصنف الشخصي الذي رأيناه يتسلق فكر وحضارة المزارعين الأوائل في التاريخ.. إنه شغل الرجل»[٢٥].

إن تقديس الأمومة وعبادة الثور من البوادر الفكرية الأولى الهامة للمجتمع الزراعي، ولذلك فقد قُدِّر لهذه العبادة أن تلازم بلدان الشرق القديمة آلاف السنين. ولاتقل أهمية الثور المقدس عن أهمية تلك التماثيل الأنثوية الصغيرة والمصنوعة من الطين المشوي»[٢٦] ولكن عبادة الأسلاف ودخول ايديولوجية السلالة المثيولوجية أزاح الشقّ الأول عن مسرح البنية الثقافية، فمن الجدير بالذكر أن هذا الطقس كان معروفاً أيضاً في وادي النيل وفي نفس المرحلة الزمنية الموازية في مريمدي (مصر) حيث ثبت ذلك وفسرت عملية دفن الموتى في البيوت على أن السكان القدماء كانوا يعتقدون أن أرواح موتاهم كانت تشاركهم موائدَ الطعام[٢٧]. وكما أسلفنا سابقاً، لم يكن ذلك معزولاً عن جملة التغيرات المناخية والبيئية التي شملت المنطقة العربية عموماً -في بلاد الشام كما شرحناه أعلاه، وفي بلاد الرافدين وشبه الجزيرة العربي ووادي ودلتا النيل، والصحراء العربية الكبرى (الليبية). فبعد أن أخذت الأمطار تقل تدريجياً، وأخذ الجفاف بالازدياد وشهدت هذه الفترة مولد نهر النيل بشكله الحالي... منذ الألف العاشر قبل الميلاد تَوَازَتْ البُنى الحضارية الثقافية الجولانية للجماعات البشرية في المشرق العربي إلاّ أنها كانت متوافقة في ارتقائها للسلم الحضاري. فالدكتور عبد العزيز عثمان يقترح انتقال الحضارة النطوفية التي نتحدث عنها من وادي النيل باتجاه بلاد الشام، «فاستمرت صناعة الأحجار الصغيرة الدقيقة ذات الأشكال الهندسية المختلفة التي كانت منتشرة في الفترة الأخيرة من الحضارة السبيلية وانتقلت من حلوان إلى فلسطين وتمثلت في الحضارة النطوفية»[٢٨] لكنه يعود ويقول: «لقد كانت سورية في العصر الحجري النحاسي كما كانت في العصر الحجري الحديث المركز الحضاري الرئيس في الشرق الأدنى بأسره، ويرجح بعض العلماء أن معرفة النحاس قد انتشرت من سورية إلى جميع جهات الشرق الأدنى كمصر وبلاد الرافدين، كما أنهم يرجحون أن استعمال الخزف وتدجين القمح والشعير وبعض الأشجار كالتين والزيتون والكرمة

وتدجين بعض الحيوانات الأهلية التي عثر على دمى لها مصنوعة من الطين كالثور والغنم والماعز والخنزير وبعض الطيور كالحمام، انتشرت من سورية إلى المناطق المجاورة. وكانت مراكز حضارة هذا العصر تقع غالباً في أودية الأنهار وبعض السهول اللحقية، وتعتمد زراعتها على الري، وتشمل إلى جانب الحبوب والأشجار المذكورة سابقاً بعض أنواع الخضار كالبصل والثوم والخس والحمص والفول وغيرها»(٢٩) ويعود باحثٌ آخر للإجابة على السؤال بمنحىً آخر فيعتبر أن المصدر المبدع للخزف الملون كان في بلاد مابين النهرين ومنه انتشرت إلى المواقع الأخرى من الشرق العربي، فيكتب فانديفر ب. ب: «ومنذ عام ٥٥٠٠ قبل الميلاد اكتشف الخزافيون في شمال مابين النهرين أنَّه يمكن التحكم بلون الصلصال المحروق، وذلك بضبط حرارة الفرن. .»(٣٠).

لكن مايتّفق عليه الجميع هو الوحدة الحضارية المتكاملة للمنطقة العربية، بغض النظر عن الحركية الجولانية والتي تدخل هنا في عدد كبير من الاحتمالات، والتي لاتهم دراستنا بشيء، لكن مايهمنا هو ذلك التأسيس الواحد لبنية ثقافية واحدة على مساحة الوطن العربي، اكتفت في أحد جوانبها بالصقل المثيولوجي المتصاعد المتواصل، والذي لم يُعانِ من أيِّ انقطاع، انتقل من النماذج الأولى التي تحدثنا عنها، حيث كان الفرد جزءاً من جماعة يتفاعل مع عناصرها بإبداع الطفولة البشرية بمعناها الخلاّق وليس الساذج، بمعناها الترابطي التعاوني وليس الأناني العدواني، ذلك حين بدأ يميز الفروق المحسوسة بين الحلم والواقع، حيث بدأ يميز بين الحدث الواقعي والحدث الحلمي ومايعنيه ذلك من صفات خاصة تُداخِلُ بين التخييل التركيبي والتحليل التخيلي. فاندفع يبحث عن قيمة الانسان كحالة مركزية ترسخت لاحقاً في البنى الفلسفية البسيطة بقيمها المعقدة، وليس الساذجة. فاتكأ على علاقة الخصوبة بين المرأة القادرة على الإنجاب والطبيعة القادرة على الخلق والتوالد، فقد عُثر في تل مريبط على رأس بشري منحوت من

الحجر، ودمية امرأة من الطين هي الأولى من نوعها في العالم، حيث يظهر تقديس المرأة في هذا الوقت المبكر من التاريخ الانساني، كما تشير إلى نمط تفكير انسان ذلك العصر الذي ربط بين المرأة والطبيعة من حيث الخصوبة واستمرارية الوجود، فكان أول من عرف فن الرمز والتجريد. كما أثبتت حملة التنقيب والانقاذ الدولية لآثار بحيرة الأسد التي شملت مواقع حضارية على ضفتي الفرات في الجزيرة الشامية، وذلك في موقعي تل حبوبة وجبل عرودة أنَّ الإنسان في هذه المنطقة عرف الكتابة أيضاً بشكلها البدائي المبسط والذي تطور فيما بعد ليصبح الخط المسماري[٣١].

وقد استدل روبرتسن سميث من لفظة (البطن) و(الفخذ) وأمثالهما على مرور العرب في دور الأمومة، وعلى أن القبائل كانت قد أخذت أنسابها القديمة وأسماءها من الأمومة ومن الطوطمية. ورأى أن كلمة البطن في الأصل كانت تعني معنىً آخر غير الذي يذهب إليه علماء الإنسان، ودليله على ذلك استعمال (رحم)[٣٢] وكان يقصد بالجغرافية التاريخية للجزيرة العربية، أي الامتداد الجغرافي الطبيعي للهلال الخصيب. وهو مايؤكد التوازي ليس في البنية التطورية التاريخية فقط بل وفي رموزها المثيولوجية بما يتوافق مع المرحلة التاريخية (الزمنية المدروسة).

فالقراءة النقدية الشريفة تدرك وبشكل حيادي طبيعة التداخل في البنية الديموغرافية، منذ المراحل المغرقة في القدم من التاريخ (الباليوليتي). فتتبيّن من فحص الأدوات الحجرية المنسوبة إلى المراحل الباكرة من الباليوليث، في الجزيرة العربية أنها استوردت من فلسطين أو بلاد الشام لأنها تشبه الأدوات الحجرية التي عُثر عليها هناك[٣٣]. وتؤكد هذه الآثار أن الجزيرة العربية كانت مأهولة بالناس منذ المراحل الباليوليثية الباكرة. حتى الأدوات الصوانية التي اكتشفت في الرابع الخالي وحضرموت.. هي من النوع الذي عُثر عليه في جنوب فلسطين[٣٤].

ونلاحظ نفس المواصفات والعلامات المؤكدة للوحدة التاريخية والجغرافية، إذا اتجهنا شرقاً وشمالاً نحو البحرين (الديلم) فقد عثر في البحرين أيضاً على عدد من رؤوس حراب وسكاكين صنعت من الصخور الصوانية، قدّر بعض الباحثين عمرها بما يتراوح بين عشرة آلاف واثني عشر الف سنة، وهي ترجع إلى أواخر أيام الرعي وابتداء الاستيطان والاستقرار والاشتغال بالزراعة. وبين ماعُثِرَ عليه من هذه الأدوات أحجار سنَّت وشذّبت لكي تكون بمثابة آلات لحصد المزروعات ولقطع الحشائش واجتثاثها من الأرض[٣٥] ومن المثير للانتباه أن هذه الأدوات هي تالية للتدجين النباتي، ولايمكن أن تكون سابقة له.

ويمكننا أن نضيف لما أثبتناه في بداية هذا الدراسة التداخل الجغرافي والترابط البيئي والذي يفرض بالضرورة تواصلاً بشرياً موازياً، بين الساحل الشرقي الافريقي المقابل لليمن ولحضرموت. وذلك بتأكيدنا حول قصة الجانب الشرقي -أصل الجنس البشري على دور وادي الخسيف في ظهور الإنسان العاقل الأول (بدراسة كوبنز)، ومايعنيه ذلك الترابط الجغرافي السابق قبل تشكل الممر المائي عبر مضيق باب المندب. ومايعنيه ذلك التواصل اللاحق في الألوف الأولى من الباليوليث الأدنى، وهل يمكننا أن ننفي أن هناك أصلاً استمراراً جغرافياً للساحل المذكور مع الجانب الآسيوي». فمن الأدلة التي تثبت أن اتصال حضرموت بالسواحل الافريقية المقابلة كان قوياً ووثيقاً في العصور الباليوليثية، هو عثور المنقبين على فؤوس، وعثور المنقبين على أدوات أخرى هي من صناعات افريقية، دليل على شدة العلاقات ومنبع توثقها بين افريقيا والسواحل العربية الجنوبية»[٣٦] وهو مايشير إلى التأسيس الأنتروبولوجي اللاحق لوادي النيل، ومايعنيه ذلك التأسيس من رموز مثيولوجية وطقسية واحدة، «فعثر على كهوف من العصور الباليوليثية، وقد صورت على جدرانها صور حيوانات وصور الشمس والهلال، وذلك على طريق التجارة القديمة في العربية الجنوبية، بين

وادي «يبعث» ووادي «عرقه» وهي تشبه في أهميتها من ناحية الدراسة الأثرية الصور المتقدمة التي عُثر عليها في (كلوة) في الأردن.

وجميعنا يدرك دور الشمس في الظاهرات التالية لمثيولوجية المنطقة العربية من جزيرة الديلم شرقاً وحتى السواحل العربية الافريقية الشمالية وبنفس الدور والأهمية ينخرط الإله القمر. وقد شكّلا بينةً مثيولوجية متتالية متصاعدة.

وهكذا نستنتج أن منطقة الشرق العربي تميزت بسبقٍ مهم على كل مستويات التسلسل الزمني الباليوليثي بسويّاته الثلاث وصولاً إلى العصر النيوليتي والذي كتبت عنه مجلة «العلم والحياة» العدد الرابع ١٩٩١ [٣٧]، بأن الشرق العربي، هو مهد الثورة النيوليتية، وبدراسة تجمع آراء العديد من الباحثين الآثاريين لمراحل ماقبل التاريخ كتبت تقول بأن العصر النيوليتي في الشرق العربي مذهل حقاً، بل يستحق صفة «الثورة» عن جدارة واستحقاق. ولكن هل كانت ثورة بيئوية، أم مادية، أم ثقافية؟ وقبل أن ننتقل للإجابة التي أوردها المصدر المذكور، لابد أن نشير إلى أن السياق العام المتعدد المستويات الذي تحدثنا عنه، بما يخص التطور الانتروبولوجي المعرفي في توضّعاته الميثولوجية الأولى، يؤكّد أن الثورة الثقافية والتي كانت المظهر الأناسي المعرفي للتطور البيئي -المادي، لما كانت لتحدث كقفزة في الفراغ بدون التطور المادي البيئي» والبنى التحتية ذات الصيرورة المادية - البيئية. ويؤكد البحث المذكور أعلاه بأن الشرق العربي، هو مهد «الثورة» النيوليتية، وكلمة المهد المستخدمة بالدراسة، توحي بالوحدة الجغرافية للسيرورة، في حين شهدت مناطق أخرى عديدة من العالم تحولاً من النمط نفسه وبالمقابل، الشرق العربي هو أبكر مناطق العالم نضوجاً: لقد انطلقت سيرورة تحوّل الصيادين -القطافين إلى مزارعين- مربي حيوانات، واكتملت هنا في وقت مبكر لم تجارِهِ في بكوريته أية منطقة أخرى[٣٨].

لقد استمرت الحركة النيوليتية الطويلة أكثر من أربعة آلاف عام، وخلال هذه المدة غيرت الجماعات البشرية وعدلت، بالتدريج، في سلوكياتها، فاستبدلت الحركية الضرورية لاقتفاء أثر الطرائد والنباتات البرية، لدى الجماعة، بالاستقرار المتدرج في الوقت نفسه والمواقع ذاتها. وانتصبت مكان التخييمات «الفصيلة والمآوي الخفيفة والعابرة، أولى القرى التي ضمت أكواخاً ذات هياكل أقوى، تُسكن على مدار العام، وقد تمثلت هذه المرحلة بـ Les Notoufines الذين استقروا في بلاد المشرق العربي منذ الألف العاشر قبل الميلاد، وشكلوا بذلك، الجماعات الحضرية الأولى في التاريخ والتي انبثقت فيها المعالجات التي قادت مع بداية الألف الثامن قبل الميلاد إلى أولى التجارب الزراعية النوعية بعد أن « استغلت» لفترات طويلة في عملية تدجين تمهيدية وظهرت بشكل نوعي الزروع الأولى (القمح والشعير والشيلم) وأولى القطانيات (الجلبان والفول) بشكلها الداجن النوعي. وهذا عنى من الناحية الذهنية التعامل بطرائق عقلية خاصة، قادرة على التحليل والتركيب والتجريب والتجريد بحدوده وعلاماته البيّنة، رغم نمذجتها الأولية والتي أفضت بالتالي إلى التجديد الجوهري بهيمنته التدريجية على الطبيعة المحيطة. فالتحكم بموقع الحقل، وبجودة المحصول وكميته أدى إلى رؤية خاصة لقوة العمل ومدته، وارتباط ذلك ببنية الانسان القادر على التعامل مع محيط أكثر تعقيداً، أدى بالضرورة إلى تطور أناسي معرفي انتقل بمقدرات الانسان في المشرق العربي إلى حالة تجريد الظاهرة لضرورة معالجتها. فالاستقرار الموقعي المرتبط بما سبق أدى إلى التآلف التدريجي مع بعض الأنواع القطيعية التي كانت محط صيد متميز (الماعز، والخراف والبقريات) بحيث تم الحفاظ عليها قريبة من مواقع العيش قبل الانتقال إلى تدجينها والتحكم بتكاثرها. وهكذا حددت الآلاف الثلاثة (١٠,٠٠٠-٨,٠٠٠ ق. م) المميزة للثورة النيولوتية في منطقة الشرق العربي، معالم هامة لظاهرة ضخمة وحيوية ونوعية. فعلى المستوى التقني طورت

صناعة حجرية أساسية قوامها أدوات صغيرة ودقيقة الأبعاد جداً، واستبدلت هذه الأخيرة بأدوات جديدة، يوحي شكلها مباشرة بمجال وظيفتها، كرؤوس السهام، وأنصال المناجل، مع أسنان وبدونها، وظهرت تقنية صقل الحجارة الذي أتاح لقاء عمل مسبق وأطول مدةً مرةً أخرى لاستغلال مواد أكثر صلابة، وبالتالي أكثر استمرارية وخدمة من الصوان المشذب التقليدي:

الفؤوس، والبليطات المعقوفة المقاطع، والمجارف المصقولة تكاثرت نحو ٧٥٠٠ق.م. وكانت هذه التقنية نقطة انطلاق لأشياء جديدة كالأوعية أو الاطباق الحجرية وأدوات الزينة والأساور. وظهرت في نفس الفترة مواد مبتكرة نتيجة التكليس كالجير والجص، من ثم إعادة تمييه الحجر الكلسي أو الجبسي، وبعد ظهورها في بداية الألف الثامن راج استعمالها في البناء (لياسة الجدران، وفصل الأراضي.) وفي صناعة الآنية[٣٩]. ومع بداية الألف السادس قبل الميلاد استبدلت هذه المواد بابتكار آخر أي السيراميك (الفخار)/ تربة مقولبة قبل الشيّ. وروفق ذلك بابتكار فن العمارة ابتداءً من الكوخ الصخري، فالبيت ذو الجدار الدائري، فالبيت ذو الجدار المضلع القابل للتوسع كما تحدثنا أعلاه.

«فإذا تمسكنا بالأدلة الناتجة عن تحليل العمارة فإن فرضيات جديدة ستنضم إلى الضرورات التي تفرضها البيئة، وفي الحقيقة سنميل إلى تثبيت الاعتقاد المسبق بوجود درجة من درجات التنظيم الاجتماعي، أتاحت للجماعات البشرية، كما في الألف الثامن، أن تتكاثر وينمو عددها محلياً. فالانتظام المتراص للمساكن على طول «الشوارع»/ في أبو هريرة وفي الرماد/ دليل على وجود نمط جديد من ترابط النسيج القروني. كذلك فإن الدليل الضعيف حتى الآن على وجود مجاري وقنوات للمياه في بقرص يمكن أن يطرح أمامنا مسألة التوزيع البلدي للمياه، وهو وجه من أوجه التنظيم البلدي الذي أراد الأستاذ تشايلد أن يرى فيه نقطة الانطلاق نحو التمدن»[٤٠].

كانت تلك الأرضية الاقتصادية، نموذجاً خاصاً للرؤية التجريدية، في فصل المنظومة العقلية المتعافية في تعاملها مع حالات أكثر تعقيداً، بحيث ينتقل التدجين من كونه فعلاً تلقائياً تقوم به الجماعة بإدارة ماتنبته الطبيعية إلى فعلٍ قادر على ممارسة الفعل نفسه في منطقة لاتنبت تلك النباتات البرية، بحيث تنقل الحبوب من منطقة لتُزرع في أخرى لم تكن مهيأة مسبقاً للنمو التلقائي «فموقع رأس شمرة (أوغاريت) يقدم لنا الشواهد الأولى على الاستقرار الزراعي في منطقة لاتنبت الحبوب البرية فيها»[٤١] منذ الألف الثامن، وهذا يعني وجود التصوّر/ النموذج لاستنبات المحاصيل ورعايتها خارج مواقع تواجدها التلقائي، مما حدا بالجماعات البشرية في المشرق العربي إلى الطموح لاختيار مواقع معيشة أكثر تلاؤماً مع الظروف البيئية، ليس الطبيعية فقط، بل والانسانية بمعانيها الأرقى «فقد رأينا أن في هجرة الموطن كما في حوض الفرات، في المريبط، لم تكن تعني هجر المنطقة نفسها، ففي الوقت، الذي، هجرت فيه المريبط نشأت في نهاية الألف السابع ثلاث قرى جديدة إلى الجنوب من الخط المطري الحالي البالغ ٢٠٠مم، وهي أبو هريرة وبقرص على الفرات والكوم في حوض تدمر»[٤٢]، وذلك لم يميز فقط منطقة المشرق العربي، بل امتد ليصل إلى المغرب العربي، وذلك بالتوازي والتوافق الحاصل في البنية التقنية والسوية الحضارية لكلٍ من الحضارة النطوفية (والتي تحدثنا عن علاقتها بما يوازيها في وادي النيل) والحضارة القفصية، وبما عناه ذلك من بنية مثيولوجية كانت تشكل جوهر التوضّعات اللاحقة في تطور البنى والمظاهر الطقوسية برموزها المتعددة. فالطيب تيزيني يؤكد على ذلك في كتابه الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى حيث يقول: «فلقد اكتشف العلماء الآثاريون معبداً لعله الأقدم من نوعه، وذلك في حضارة أريحا في فلسطين. أما تاريخه فيعود إلى ماقبل الألف السابع قبل الميلاد. في هذا المعبد وجدت أنصاب وتماثيل لعدد من الحيوانات الأهلية (أغنام وماعز وأبقار وخنازير) إضافة إلى شكل لعضو

الرجل الجنسي. وقد جعل هذا الاكتشاف وليم أولبرايت يصل إلى الاعتقاد بأن أقوام العصر النطوفي الذي عاشوا في تلك الفترة التاريخية البعيدة، في كنعان كانوا من عبدة العضو الجنسي. والأمر هذا نفسه نتبين تعبيرات أخرى له في الحضارة القفصية في تونس»[٤٣].

وبالعودة إلى بلاد الرافدين فلقد «وجدوا بقايا حضارة مختلفة تماماً عن حضارة أور على عمق ستة عشر قدماً من مستوى سطح أور التي عاشت حوالي ٢٧٠٠ق.م لقد وجدوا مدينة ذات منازل من الآجر حسنة البناء عمرها ستة آلاف سنة. وعرف وولي أنه اكتشف أقدم حضارة على الأرض»[٤٤]. وبحديثه عن البنية المثيولوجية لتلك الجماعة البشرية يقول ليونارد وولي: «وكانوا يلقون الميت في قبره على أحد جانبيه ويجمعون ركبتيه إلى صدره، بدعوى أن الانسان يأتي إلى الدنيا بهذا الشكل وعليه أن يغادرها على هذا النحو أيضاً: وكانوا يعتقدون أن الموت عبارة عن انتقال إلى عالم آخر، ولذلك تراهم يضعون إلى جانب الميت أواني الأطعمة ووسائل الزينة وغيرها من الأدوات البسيطة التي يحتاج إليها الفرد في حياته الاعتيادية، وذلك مايدلنا على اعتقادهم بعودة الروح إلى الجسم، وحينئذ يحتاج الميت إلى ماوضع بجانبه»[٤٥] لكن هل كان ذلك نتيجةً لعدم قدرة الإنسان على الفصل بين الحلم والواقع، بحيث كانت تتردد في أحلامه وجوه أسلافه وأترابه المتوفين بشكلها الحي بحيث لايستطيع تمييز ذلك عن واقعة الموت؟ أم كان نتيجة لبنية مثيولوجية كاملة تتوضع بالإيمان اللاهوتي ببعث الميت حياً في زمنٍ لاحق؟ أم كان متوضعاً في بداية ادراك الانسان لمعنى الموت ومايتركه في النفوس من خوف يستدعي الايمان بالانبعاث كمخرج حتمي من هذا المصير؟ سنأتي على ذلك لاحقاً مع الاستمرار بالقراءة الانتروبولوجية المعرفية لتطور الميثولوجيا العربية في صعودها اللاحق.

الهـــوامش

(١) يان ايلينيك
الفن عند الانسان البدائي -ترجمة د. جمال الدين الخضور دار دمشق ص٢٧٩
(٢) كوبنز. ي مجلة العلوم المجلد ١١- العدد٢شباط ١٩٩٥ ص١٢.
(٣) هيوتن د.أ، وودوك ج.م
تغير مناخ الكرة الأرضية
مجلة العلوم المجلد ٦العدد ٢٢تشرين الثاني ١٩٨٩ ص١١
(٤) فراس السواح
دين الإنسان ص١٢٤، دار علاء الدين ط١٩٩٤
(٥) فاندرميرش وبار -يوسف. الإنسان الحديث في الشرق
مجلة العلوم المجلد ١١- العدد -١-
«يناير» كانون الثاني-١٩٩٥ ص٣٠
(٦) نفس المصدر ص٣١
(٧) نفس المصدر ص٣٢
(٨) المصدر السابق ص٣١
(٩) فراس السواح
دين الإنسان ص ١٢٤
(١٠) فاندرميرش وبار -يوسف
الإنسان الحديث في بلاد الشرق
مجلد ١١-١
كانون الثاني ١٩٩٥
(١١) فاندرميرش وبار -يوسف
نفس المراجع والمعطيات السابقة.
(١٢) فراس السواح
دين الإنسان ص١٢٩
(١٣) يان ايلينك:
نفس المعطيات السابقة ص٣٠٦.
(١٤) يان ايلينك
نفس المرجع والمعطيات ص٣٠٧.

(١٥) مور أ.م. ت
قرية زراعية سورية على نهر الفرات
سبقت العصر الحجري الحديث
مجلة العلوم المجلد ٦- العدد- ١٠ - تشرين الأول -١٩٨٩ .
نشرت الدراسة في Scientific American August (1979)
(١٦) جاك كوفان
الوحدة الحضارية في بلاد الشام بين الألفين التاسع والسابع قبل الميلاد، ت. قاسم طوير ط١ ١٩٨٤ ص٨
(١٧) جاك كفان
المرجع السابق ص٢١
(١٨) يان ايلينيك ص٢٤١ وص٢٤٦ -٢٤٧
(١٩) جاك كوفان
ص١١٥
(٢٠) جاك كوفان
ص٥٨
(٢١) جاك كوفان
ص٥٩
(٢٢) جاك كوفان
ص١٤١ -١٤٩
وفراس السواح دين الانسان ص١٦٣ -١٦٤ .
(٢٣) جاك كوفان
هامش ص١٤٩
(٢٤) جاك كوفان
ص١٧٠
(٢٥) جاك كوفان
ص١٧٠
(٢٦) أنطون موتكارت
تاريخ الشرق القديم، بدون دار النشر، ج١ ، تعريب توفيق سليمان وعلي أبو عساف وقاسم طوير ص٢٣- ٢٤
(٢٧) أنطون موتكارت
ص١٩

(٢٨) د. عبد العزيز عثمان
تاريخ الشرق القديم ص٣٩٥. ج١
(٣٠) فانديفر ب. ب
طليات الخزف القديمة
مجلة العلوم، المجلد ٩- العددان ١و٢ يناير -فبراير -١٩٩٣.
(٣١) محمد وحيد خياطة
مجلة الفكر العربي ص٤١ العدد ٥٢
(٣٢) جواد علي المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، ط٢ ١٩٧٨، ج١ ص٥٢٣.
(٣٣) جواد علي نفس المعطيات السابقة، ج١
ص ٥٣٠ عن George Journal Vol
(٣٤) المرجع السابق ص ٥٣٧.
(٣٥) د. جواد علي نفس المعطيات السابقة، ج١ ص٥٣٤
(٣٦) د. جواد علي
ص٥٣١
(٣٧) ترجمة محمد دنيا
- عندما انطلق العالم من الشرق الأوسط، مجلة المعرفة التي تصدر عن وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية -العدد ٣٦٨ أيار -مايو ١٩٩٤ عن مجلة «العلم والحياة» العدد الرابع لعام ١٩٩١.
(٣٨) المصدر السابق ص٢٠٢
(٣٩) المصدر السابق ص٢٠٤
(٤٠) جاك كوفان ص١٠٨
(٤١) جاك كوفان ص١٠٧
(٤٢) جاك كوفان ص١٠٧
(٤٣) الطيب تيزيني
الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دار دمشق. ط١٩٨٢١ ص٤٠٩
(٤٤) المرجع السابق ص٩١
(٤٥) السر ليونارد وولي
وادي الرافدين مهد الحضارة
تعريب أحمد عبد الباقي
مكتبة المثنى ببغداد ط١ ١٩٤٨ ص١٨.

الدراسات والبحوث

الأسس الفيزيولوجية والنفسية للعنف والعدوانية: هل يمكن للعنف الإنساني أن يفسر على نحو فيزيولوجي؟

د. علي وطفة

لابد لنا من الاعتراف، مهما يكن الموقف المتخذ من مسألة الغريزة، بأن بعض العمليات الفيزيولوجية قادرة على تفسير السلوك العدواني، ويمكنها في الوقت نفسه أن تعززه. ولانستطيع هنا أن نستعرض جميع المعطيات الفيزيولوجية التي تنوء بها مضامين الكتب

---

* د. علي وطفة: باحث من سورية، دكتوراة في علم النفس، رئيس قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة دمشق. من أعماله: «سوسيولوجيا التربية».

الضخمة، فالأدبيات العلمية التي تتناول مسألة العنف بالغة الاتساع والشمول، وهي تشمل فيضا هائلاً من النتائج الجراحية التي تأخذ اليوم صورة «موزاييكية» تفيض بالتداخل والتشابك.

تأثير الهرمونات الجنسية:

تتمايز النزعة الجنسية عن النزعة العدوانية وتتباين، ومع ذلك فهناك علاقات ترابط جوهرية بين الجانبين. إذ يشكل الصراع واحداً من المظاهر الأولى لمواسم السفاد والحب عند بعض الحيوانات، ومن هذا المنطلق فإن تنبيرجن(١٩٥٣) يعتقد بأن أكثرية الصراعات تأتي كنتائج لطبيعة قوامها إعادة الإنتاج. فالنضال والصراع يكون دائماً من أجل الحصول على شريك جنسي، أو من أجل المكان والأرض، أو من أجل السيطرة، ومن أجل حماية الصغار.

وفي المستوى الإنساني، يلاحظ، على سبيل المثال، أن المحاربين لايفوتون أبداً فرص الإشباع الجنسي؛ وهذا الأمر يحدونا إلى أن نبحث في تأثير الهرمونات الجنسية في درجة العدوانية عند الإنسان على نحو خاص.

لقد بينت التجارب العلمية التي أجريت على الدجاج أن الدجاج يصبح عدوانياً بدرجة عالية عندما يحقن بهرمونات التيستوسيترون (Testosteron) (هرمون جنسي تفرزه الخصية)، ولوحظ أيضاً أن هذا الهرمون الجنسي يصعد من درجة ميل الدجاج إلى الصراع والنقر والمقاتلة. وعلى خلاف ذلك تبين التجربة أيضاً أن إعطاء الطيور هرمونات الأوستروجين (Ostrogens) يجعلها أكثر انطوائية ويخفض لديها من درجة الميل إلى العنف.

وماتجدر الإشارة إليه بأهمية خاصة أن أثر الهرمون الجنسي ليس بسيطاً أو آنياً عابراً كما يبدو للوهلة الأولى، ففي التجارب السابقة تبين أن طيور الدجاج التي ارتفعت لديها درجة العدوانية تحت تأثير الحقن الهرمونية الجنسية يحتفظ بمستواه الجديد من العدوانية وذلك بعد التوقف عن إعطائه

الحقن الهرمونية. ومع ذلك يلاحظ، بصورة عامة، أن ردود الأفعال تتباين بتباين الأنواع والهرمونات وأوقات الحقن، والتدريبات السابقة والسياق العام الفيزيائي والاجتماعي.

لقد أسفرت هذه التجارب عن نتيجة هامة قوامها أن تأثير الهرمونات يكون فعالاً على نحو كبير عندما تتعرض لها الحيوانات في صغرها أي في بداية انطلاقها الحيوي. لقد بينت تجارب سيمور لوفين Seymour Levine(1) وتجارب أخرى أن الفئران التي حقنت بجرعات كبيرة من التوستوستيرون تميل إلى إظهار سلوك عدواني بدرجة أكبر كلما كانت أصغر. وبينت هذه التجارب أيضاً أن ذكور الفئران التي تعرضت لعملية الخصاء أثناء الولادة، تظهر أثناء المعارك سلوكاً يشبه السلوك الأنثوي إلى حد كبير، وبالتالي فإن الميل إلى القتال لاينمو عند هذه الذكور المخصية حتى ولو حقنت بالهرمونات المذكرة بعد مرحلة النضج. ويمكن الإشارة في هذا الصدد أن الخصاء المتأخر (أثناء الفطام على سبيل المثال) ليس له هذا التأثير الكبير في مستوى العدوانية. فهناك مرحلة حرجة وهامة للتأثير في السلوك عند الحيوانات.

وتنسحب الملاحظات السابقة على الثدييات. لقد أجريت مثل هذه التجارب على القردة الحوامل، حيث أعطيت جرعات هرمونية مذكرة عالية أثناء الحمل وفيما بعد مرحلة الرضع، وقد لوحظ على أثر ذلك أن المواليد الإناث الطبيعيات اللواتي لم تتعرض امهاتهن لجرعات هرمونية مذكرة أثناء الحمل. والجدير بالذكر أن هذا السلوك المذكر لايستمر حتى نهاية الدورة الحياتية للإناث اللواتي خضعن للتجربة المعنية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل تنسحب هذه النتائج على الحياة الإنسانية؟ تبين الملاحظات أن الفتيات اللواتي تعرضت امهاتهن لتأثير هرمونات ذكورية أثناء العلاج يظهرن سلوكاً ذا مواصفات ذكورية. وبناء

(1) Alain Liury: Les procedes mnemotchniqu

على هذه المعطيات يلخص الدكتور هامبورغ D.Hamburg الذي عني بهذه التجارب مع باحثين آخرين هذه النتائج بالعبارة التالية : «إذا أخذنا بعين الاعتبار قدرة الإنسان الهائلة على التعليم والتدريب فإن الاحتمال ضعيف جداً بأن يكون التعرض المبكر لخلايا المخ لتأثير الهرمونات الجنسية المذكرة قادراً على إيجاد أشكال معقدة ومحددة من السلوك العدواني عند الإنسان، وذلك على مستوى الحياة برمتها». وماهو أكثر مصداقية هو أن الهرمونات الذكورية تحدد دون أدنى شك، وبشكل مبكر توجهاً عاماً أو نزعة طبيعية تجعل الفرد يشعر بأنه مدفوع إلى ممارسة بعض أشكال السلوك العدواني، أو تجعله قادراً على اكتسابه بسهولة.

هذا وتبين التجربة الإنسانية منذ عهود طويلة أن النساء يصبحن وبسرعة أكثر ميلاً إلى الاكتئاب والغضب وذلك في الأيام التي تسبق الدورة الطمثية، وتشير دراسات عديدة أن عدد المريضات اللواتي يحتجن إلى علاج نفسي، وعدد الجانحات يزداد بشكل ملحوظ أثناء هذه الفترة الطمثية، ومن هذا المنطق حاول الدكتور هامبورغ ومساعدوه تحديد علاقات الترابط بين الدورة الطمثية عند المرأة وتقلبات المزاج، ومن أجل هذه الغاية، قام فريق الدكتور هامبورغ بإجراء دراسة واسعة على عينة بلغت ١١٠٠ زوجة من طالبات الجامعة، وقد بين نتائج هذه الدراسة أن ٥٢٪ من النساء المستجوبات يظهرن حالة توتر عالية جداً، وذلك أثناء مرحلة ما قبل الطمث وذلك لبعض الدورات الطمثية، (اشارت ٣٣٪ من هؤلاء النساء أن هذه الحالة كانت بالنسبة لآخر دورة طمثية). ومع تباين الإجابات فإن الباحثين يعتقدون بأنه يجب الاعتراف بوجود تغيرات هرمونية، تتوافق مع المتغيرات النفسية، وأن هذه التغيرات ترتبط بالوسط الاجتماعي الذي يحيط بالفرد ولاسيما ببعض المتغيرات مثل متغير الجنس (كأن يكون الفرد امرأة أو رجلاً)، ومتغير درجة المسؤوليات اليومية، وهذا يعني أنه لايوجد علاقات سببية جامدة بل تأثيرات دورية بين العوامل النفسية والفيزولوجية.

العدوانية وهرمون الأدرونالين Adrenaline

تبرز التجارب وجود علاقة جوهرية بين مستوى العدوانية وبعض الهرمونات الأخرى الهامة وهنا يجب أن نشير وبصورة أساسية إلى هرمون الأدرونالين (وهو هرمون تفرزه الغدة الكظرية) بوصفه واحداً من الهرمونات التي توجد في أصل العدوان والعنف. لقد بين كانون W.B can-non بأن إطلاق هذا الهرمون في الدم، وهي عملية تتم بتوسط الهيبوثلاموث المخي، يؤدي إلى يقظة فيزيولوجية، ويمهد لنشاط سلوكي عنيف. ومع ذلك يقرر كانون بأن الغضب يمكن أن يحدث حتى في غياب التحولات العضوية (على سبيل المثال عند القطط التي تعرضت لعملية استئصال العصب الودي السمبتاوي) وأن حقن الأدرونالين لايستجر بالضرورة هجوماً عند جميع الحيوانات.

وتبين الأبحاث التجريبية التي أجراها بياش Beach (١٩٤٨) غياب العلاقة السببية الوحيدة الاتجاه بين الإفرازات الهرمونية الداخلية والسلوك. ويبين بياش أن هرموناً مايمكنه أن يؤثر في اتجاهات متعددة ويؤكد في هذا السياق أن أي رد فعل سلوكي لايرتبط أبدا بإفراز هرموني وحيد.

ويعترف اليوم عدد من الباحثين بأهمية العوامل الفيزيولوجية في السلوك، وفي هذا السياق يعلن كل من شاشتير Schachter ولاتاني Latane (١٩٦٤) بأن وضعيات الكائنات التي تحقن بالأدرونالين تختلف وفقاً للسياق العام لوجودها. فالأفراد يصبحون مرحين في الأوساط المفرحة بينما يصبحون عدوانيين عندما يكون الوسط الخارجي مشحوناً وقاتماً. وفي إطار رؤية شمولية للأعمال التي كرست لدراسة الغدد الكظرية يستخلص كلوبير(Klopper) غياب علاقات الترابط البسيطة بين هرمون وآخر وبين السلوك العدواني، ويؤكد تفسيره هذا على أهمية الدور الخاص بشخصية الأفراد.

تأثير المراكز العصبية:

لايمكن لنا في واقع الأمر أن نناقش تأثير الغدد الصماء الداخلية دون الحديث عن البنى العصبية، وذلك لأن إثارة هذه البنى يؤدي إلى إفرازات هرمونية في الوقت نفسه تؤثر فيه هذه الهرمونات بدورها على نشاط المراكز العصبي، وذلك يشكل مايمكنه أن يطلق عليه الدورة الهرمونية (Neuro hormonal).

تبين التجارب الجارية في هذا الميدان أن تخريب بعض التشكيلات الدماغية يؤدي إلى ظهور حالات من الغضب والسلوك العدواني. فعندما أجريت عمليات جراحية في الفص الجبهي عند القرود التي توجد في جماعات لوحظ أن العلاقات الاجتماعية للجماعة تتأثر وتتعرض للإنحلال، فالقرود التي توجد في الدرك الأسفل من نظام الجماعة لم تعد تتجنب القرود صاحبة النفوذ وذلك بعد أن أجريت لها عملية جراحية في الفص الجبهي للدماغ، بل وعلى خلاف ذلك بدأت تهاجم الحيوانات الأعلى وبصورة موازية، ويشير ذلك أن بنية الجماعة تخسر استقرارها الأول تحت تأثير هذه العمليات (٩٤).

فالقطة التي تعرضت لعملية استئصال دماغي وخسرت جزءاً من الهيبوسلاموس (Hypothalamus) تظهر سلوكاً انفعالياً يوازي إلى حد كبير الغيظ الشديد. وقد استطاع عالم الأعصاب الشهير هيس W.R.Hess عام (١٩٢٨) أن يحصل على نتائج مشابهة على طريق التحريض الكهربائي لبعض مناطق الهيبوسلاموس عند القطط السلمية.

إنه لمن الصعب، والحق يقال، أن نحدد ماإذا كان هذا السلوك أو ذاك نتاج لحوادث مخبرية مصطنعة، أو أنه نتاج لتأثير واقع حقيقي خاص. ويضاف إلى ذلك، أنه لمن الصعب أن نمايز بين الخوف والغضب في سياق حالات تجريبية، وذلك لأن هذين الانفعالين يتعايشان معا وبدرجة متدنية من التمايز فيما يخص بالمثيرات التي تجعل سلوك الكائن يتأرجح بين

الهروب المخيف إلى الهجوم العنيف؛ ومع ذلك يؤكد الباحثون أن بعض الاختلافات البسيطة في أماكن أو في درجة التحريض الكهربائي للدماغ يثير ردود أفعال مختلفة، وأن المستقبل سيشهد تقدماً جديداً في مستوى اكتشاف علاقات الترابط بين المناطق الدماغية وردود الأفعال السلوكية.

وتسمح التقنيات الحديثة اليوم في مجال التحريض الكهربائي للدماغ عن بعد لعلماء الفيزيولوجيا أن يتحولوا إلى علماء نفس فيزيولوجيين، ففي واقع الأمر لم يعد ضروريا عزل الحيوان عن سياق حياته من أجل إجراء التجربة إذ يمكن إجراء التجربة على بنيته العصبية بطريقة طبيعية واجتماعية.

وعلى الرغم من كل هذا التقدم، فإن الأبحاث لم تستطع، في واقع الأمر، أن تفسر السلوك العدواني على نحو كلي وذلك بالاستناد إلى الخريطة الطوبوغرافية للدماغ، فهناك فروق تظهر بين كائن وآخر في معطيات التجربة الواحدة. ومن جهة أخرى إذا كانت هذه التجارب تشير إلى وجود قابلية لردود فعل عدوانية عند الحيوانات، فإنها لم تستطع أن تبرهن أن العنف يمكنه أن يظهر عفوياً في سياق العضوية نفسها.

وفي النهاية، وهذا هام جداً، يعترف أفضل الاختصاصين في هذا المجال(J.P. Flynn & J. Delgado & p. Karli) بوجود تضارب في معطيات التجارب السابقة ووجود تداخل في شروط الوسط المحيط بهذه التجارب.

إن تحريض الهيبوثلاموس، على سبيل المثال، يثير حالات متعددة رهينة في مستوياتها بالعوامل والمتغيرات الأخرى، وفي هذا الخصوص كتب كارلي Karli يقول: «إن تحريض الهيبوثلاموس لايؤدي وبصورة أوتوماتيكية أو نموذجية إلى إثارة سلوك محدد، وفي الواقع لايشكل حضور الطعام أو الشريك الجنسي شرطاً ضرورياً لإحداث هذا السلوك أو ذاك تجريبياً فحسب، ولكن احتمال ظهور هذا السلوك مرهون وإلى حد كبير ببعض السمات الخاصة بالمثيرات الغائبة»، ولهذا فإن هذا الباحث يعطي

أهمية خاصة إلى نظام الشيفرة الدماغي وهو النظام الذي يتدخل في عملية تشكيل مغزاي المثير الخارجي أو الداخلي.

وتأخذ أعمال دولكادو Dolgado الاتجاه نفسه، ولابد من الإشارة في هذا السياق إلى أن هذا العالم الشهير وهو من جامعة يال Yale قد ساهم في تحديد المناطق الدماغية المسؤولة عن انطلاق الغضب أو كبته، لقد لاحظ هذا العالم، على سبيل المثال، أن العدوانية يمكن أن تختفي وقتياً عند القرود الآسيوية، وذلك عندما تتم معالجة الجزء الداخلي للنواة الدماغية بالتحريض وخلال هذه الفترة من التحريض، يمكن ملامسة وجه القرود دون أية خطورة، علماً بأنها عدوانية جداً في الأحوال الطبيعية.

ومع ذلك فإن دولكادو Dolgado يؤكد دائماً على دور التعليم والسياق الاجتماعي، فالقطط التي تعرضت لعملية تحريض هيبوثلاموسيك جانبية لجعلها عدوانية تختار نقيضها، فالتحريض الدماغي يحدد الحالة الانفعالية العدوانية ولكن الأداء السلوكي يبقى المحور الأساسي للسمات الفردية عند الحيوان المحرض وخاصة قدرته على الاكتساب وخبراته السابقة، وينسحب ذلك على القرود، فمحلول الـ(S.E.C) يمكنه إثارة الحيوان، ولكن الشكل النهائي لعدوانيته مرهونة بعلاقاته الاجتماعية.

فالذكر يهاجم آخر يتحداه ولكنه مع ذلك يبتعد ماأمكن عن مهاجمة أنثاه، ويستخلص دولكادو قائلاً: يبدو أن التحريض الدماغي يؤدي إلى تشويش انفعالي ويؤدي إلى إحداث تغيرات في تفسير الوسط (. . .) فالتحريض الكهربائي لايحدد هدف النزعة العدوانية، وهو بالتالي لايوجه مراحل السلوك العدواني فكل منها يرتبط بتاريخ الكائن المحرض دماغياً، كما يرتبط بقدرته على التكيف المباشر مع التغيرات الظرفية المحيطة به.

ولكن كيف نبتدي هذه التجربة عند الإنسان؟ فالهرمونات (S.E.C) يمكنها أن تؤدي إلى ارتفاع أو انخفاض الألم والقلق والغضب عند الإنسان، ومن أجل اختبار هذه المسألة يتم أحياناً اللجوء إلى إدخال سلك كهربائي

داخل المخ وذلك لمعالجة الاختلاجات الصرعية العنيفة، وفي إطار هذه التجارب أخضع دولكادو بعض مرضاه، الذين يعانون من اضطرابات عاطفية، لتأثير أجهزة تحريض محمولة، واستخلص في النهاية أن الواحد من هؤلاء المرضى يستطيع أن يخفض اندفاعاته العدوانية بفضل عملية التحريض الذاتي المتكرر للنواة اللوزية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو بأي معيار يمكن للأحاسيس المستثارة عن طريق التحريض الكهربائي أن تتكامل مع الشخصية؟ ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال سنكتفي بالإشارة إلى آراء دولكادو حيث يقول: «تشكل اللغة والثقافة جانباً من العناصر الأساسية في بنية الشخصية، وبالتالي فإن إرسال الشحنة الكهربائية للدماغ يمكنها استثارة بعض الذكريات وإيقاظ العواطف وتنشيط النزعة إلى المحادثة، ولكن الكائنات المحرضة تسلك دائماً بوحي من الخلفيات المرجعية لتجاربهم».

فالعلاقات الدماغية تؤدي إلى تغير في ردود الفعل والكثافة العاطفية عند الإنسان أيضاً، وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى أهمية نتائج الحوادث الجانبية في الطريق وذلك يشكل صيغة حديثة لعملية الهدم الذاتي. ويمكن في هذا الصدد الإشارة إلى بعض النماذج الخاصة بمجالات الصراع أو داء النقطة.

لقد وصفت، ومنذ زمن طويل، المظاهر العدوانية عند المصابين بالصرع (فرط الانفعالية النزقية، الفظاظة وانفجارات الغضب) وفي هذا الخصوص يلاحظ أن نسبة عالية من الجانحين يعانون من فوضى كهربائية دماغية.

وفي هذا السياق يشير تاتيركا Taterka وكاتز Katz على سبيل المثال إلى أن ٧٣٪ من الأطفال الذين يعانون من خلل سلوكي يعانون من فوضى دماغية كهربائية. ومع ذلك فإن هذين الباحثين لايستطيعان مع ذلك تحديد العلاقات القائمة بين التشوش الكهربائي الدماغي ومختلف الاضطرابات

النفسية مثل (السلبية المطلقة، العدوانية، فرط النشاط) ويضاف إلى ذلك، هنا كما في مكان آخر، أنه يجب البحث عن دلالة السببية واتجاهاتها، فهل يؤدي الاضطراب العضوي إلى جعل الكائن أكثر إثارة أم هل هي الإثارة المكتسبة نفسها (عن طريق العائلة أو الثقافة) التي تجعل من هذه المظاهر الجسدية أكثر أهمية وذلك بالقياس إلى شخص آخر ينحدر من وسط اجتماعي آخر. من المعروف، وفي اطار الممارسة الإكلينيكية، أنه لمن الصعب جداً تحديد الأولوية في إطار ظاهرة نفسية عصبية.

وفي هذا الخصوص كتب آجير اكيرا De Ajuriaguerra استناداً إلى سلسلة من التجارب التي أجراها على المصابين بالصرع والذين يعانون من أمراض نفسية أخرى يقول: «يوجد داخل هذه الحالات وعلى الأغلب مركب داخلي بالغ الأهمية ولكن تقنين هذا التنوع العدواني يمكن أن يفسر من خلال تنظيم الشخصية ومن خلال العوامل البيئية المحيطة»(٩٥).

وليس مستغرباً عبر هذه الصورة أن تكون العقاقير النفسية غير قادرة على إثارة نتائج واحدة. فالعقار (D.P.H) وهو تركيب يوظف في علاج الصراع والأمراض النفسية، يتنوع في تأثيره من فرد إلى آخر. لقد سجل الدكتور تيرنير الذي استخدم هذا العقار في معالجة مئات المرضى، أن هذا العقار لم يظهر أي تأثير عند ٣٪ من الحالات وأن ١٠٪ اظهروا تغيرات سلوكية غير قابلة للنقاش. وهذه النتائج تعزز الملاحظات التي تجري بشكل دوري حول تنوع تأثير الكحول: بعض الناس يشعر بالكآبة وبعضهم يشعر بالغبطة وبعضهم يشعر بالنفور بينما يشعر بعض آخر بالميل إلى العنف.

تأثير الوراثة Hérédité

تجري التأثيرات الوراثية، كما هو معروف، بواسطة الخلايا العضوية المعقدة الجينات (Les Genes) والتي تمارس تأثيرها على المستوى البيولوجي كما على المستوى الذهني والنفسي.

هذا ويتفق أكثر الاختصاصين (ومنهم كروك Grook على سبيل

المثال) مع ذلك على نفي تأثير التحولات الجينية في السلوك العدواني، وعلى خلاف ذلك يمكن للفعل العدواني أن يولد تحت تأثير نماذج من التحريض تجعله يبدو وكأنه سمة وراثية. هناك بعض العوامل الفطرية التي توجه السلوك العدواني: رد الفعل والانفعالية والقوى الفيزيائية والنشاط الهرموني الخ... ومع ذلك يلاحظ أن بعض السلالات العائدة إلى نوع واحد يمكنها أن تظهر تبايناً كبيراً في مستوى سلوكها العدواني.

وتطرح هذه المسألة وفق صيغ مماثلة على المستوى الإنساني، فالكروموزمات XX التي تحدد الجنس الأنثوي، والكروموزمات XY التي تحدد الجنس المذكر تسهم وبشكل غير مباشر في تحديد درجة العدوانية وفي نسب الافرازات الهرمونية وذلك عبر تأثيرها على القوة الفيزيائية للجسد.

ويشار هنا غالباً إلى فساد في هذه الكروموزمات التي تأخذ صيغة XYY وذلك لتفسير السلوك الإجرامي، وتشير الأبحاث الحديثة التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى وجود مثل هذه الحالة عند فرد واحد من أصل ٥٥٠، ويلاحظ في هذا الخصوص أن القضاة يأخذون أهمية هذا الجانب البيولوجي بعين الاعتبار، ومع ذلك لايمكن دائماً ملاحظة وجود علاقة مباشرة بين تزامن هذه الظاهرة والجريمة، وعلى خلاف ذلك تشير دراسات عديدة إلى أهمية العامل الفيزيائي عند حملة هذا التشوه الكروموزمي، وبالتالي فإن هذه البنية يمكن أن تؤثر وبطرق مختلفة وبصورة مباشرة على السلوك.

فالناس يختلفون فيما بينهم، وذلك من فرد إلى آخر وذلك يفسر إلى حد كبير بعض إمكانيات التباينات السلوكية، ومع ذلك فإن الأفراد أنفسهم لاينتجون السلوك نفسه، كما سنرى لاحقاً فإن الاختلافات السلوكية تعود بين الناس وبشكل أساسي إلى العامل الثقافي.

تنوع أواليت العدوان:

تحذر نتائج التجارب الحديثة لعلم النفس الفيزيولوجي من التوظيف

البسيط لمفهوم غريزة العدوان حتى في مستوى الحيوانات الدنيا. لقد ذكرنا منذ قليل بأن مفهوم الغريزة يطرح بحد ذاته مشكلة وفي هذا الخصوص يمكن الإشارة إلى السيد ريشارد G.Richard الذي يعلن في سياق محاولته لإعادة النظر في صورة استخدام هذا المفهوم قائلاً: بدأ أكثر الباحثين بالتوقف عن استخدام مفهوم الغريزة بعيداً عن مضامينه التي اكتسبها في سياق تاريخيته أو بعيداً عن قيمته الحقيقية التي تمتلك طاقة تفسيرية بالنسبة للسلوك» فمهما يكن الأمر فإنه يمكن لنا اليوم أن نرفض جزئياً مفهوم غريزة عدوان قادرة على التأثير بصورة أحادية أو ككتلة واحدة، حيث يتفق أغلب علماء الأخلاق وعلماء النفس الفيزيولوجي حول هذه النقطة، وهم مع ذلك يؤكدون على ضرورة تحديد التنوعات السلوكية في إطار دلالاتها البيولوجية. وعلى هذا الأساس يعلن كارلي Karli: أن الفيزيولوجي لايدرس الأسس الفيزيولوجية للعدوان بل يحلل الحالة الفيزيولوجية الأساسية التي تشكل منطق بعض النماذج السلوكية العدوانية المحددة، وبالتالي فإنه عندما يعالج معطياته حول مختلف النماذج العدوانية غالباً مايلاحظ أن حالات الإثارة المسؤولة تنطوي على بعض العمليات الخاصة».

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى عالم الأعصاب الفيزيولوجي موير K.E.Moyer ١٩٧١ الذي استطاع من خلال تحليله للمثيرات أن يميز بين نماذج سبعة للعدوان منها: الخوف، والغضب الناجم عن الدفاع عن الأرض، والسلوك الطفولي، والصراع الذي يجري بين الذكور؛ واستطاع فيما بعد أن يحدد الأجهزة العضوية العصبية والهرمونية بالنسبة لكل نوع من هذه الأنواع السلوكية العدوانية.

العدوانية بين معطيات علم النفس وعلم الفيزيولوجيا:

تبين المادة التي عرضناها بصورة مختصرة أن عالم الفيزيولوجيا لايستطيع أن يصل بمفرده إلى تحليل مسألة العدوانية في أبعادها الداخلية، وأنه لمن الصعوبة بمكان أن نتجاهل مع ذلك معطياته، ويلاحظ عادة في هذا

السياق أن المهنيين (ويضاف إليهم النظريين) في مجال العلوم الإنسانية غالباً مايتجاهلون معطيات العلوم الطبيعية، ويذكر في هذا الصدد بيوتوندجيك Buytendijk في مقدمة كتابه العملاق تمهيد في الفيزيولوجيا الانتربولوجية قائلاً: «يجب على عالم النفس في إطار ممارساته المهنية المتنوعة، كما يجب عليه أيضاً في إطار أبحاثه التجريبية الخاصة بالسلوك والحالات المعاشة أن يدرك جيداً وظائف الجسد وماهيته (مثل الأعصاب الحسية السمعية البصرية والنظام العصبي، وعملية الأيض، والهضم، والدورة الدموية، والتنفس والوظائف الهرمونية، وعمليات الضبط الذاتي)وذلك كله من أجل فهم الإمكانيات التي تجعل من الجسد حالة دينامية والتي تعطي الروح إمكانية الوجود الشخصي عبر الجسد.

فالاتجاه الفيزيولوجي يسعى إلى تحديد العلاقات المتتابعة ومايرافقها، فهو يشير على سبيل المثال إلى أن الظروف والمتغيرات تؤثر في طبيعة السلوك الإنساني وتزيد من احتمالات وجود النزعات الاعتدالية، ويشير هذا الاتجاه أيضاً إلى وجود تغيرات في الاندفاعات العاطفية وذلك عندما يتعرض الدماغ لتأثير المخدرات وإلى وجود توجهات سلوكية جديدة عند الكائن وهو في النهاية يحدد أدوات التأثير الفعالة.

فعلم الفيزيولوجيا يحدد لنا مايمكن للعضويةأن تقوم به على وجه الاحتمال، ومع ذلك فهو لايستطيع أن يحدد لنا مايمكن للفرد أن يقوم به على نحو فعلي في هذه الحالة أو تلك، فهو يعطي صورة عن جوهر السلوك ومنطلقه، ولكنه لايستطيع الإجابة بصورة قطعية عن مسألة السببية أو الدلالة الخفية للسلوك، فالحبال الصوتية واللغة وبعض المناطق الخاصة بالقشرة الدماغية الخ.. جميعها ضرورية من أجل التعبير الشفوي، ولكن ذلك كله لايمكنه أن يفسر لنا طبيعة حديث مايتفوه به المرء.

فحدوث سلسلة من الأفاعيل السلوكية يتطلب وبكل وضوح عضوية ما، وبنى وأنظمة تعمل على تنظيمها، ولكن جميع هذه الشروط لايمكنها

لوحدها أن تجعل السلوك حادثاً، فالفيزيولوجي يبحث في الشروط الفطرية الأولى للسلوك والتي تفسر مختلف نماذج السلوك العدواني ولكن من المؤكد اليوم بأن الأجهزة العضوية تمتلك مثل هذه الدورات العصبية التي يمكنها أن تتدخل بالضرورة وتحت تأثير عضوي داخلي، وبالتالي فإن أعمال عالم الفيزيولوجية حول البنى الفيزيولوجية الداخلية لاتسمح لنا بإدراك العلاقات الفعلية بين العضوية وعالم السلوك. وفي هذا السياق يمكن لعالم الفيزيولوجيا وعبر قرار منهجي، أن يضع هذه العلاقات بين قوسين وذلك من أجل أن يتقدم بصورة أفضل في مجال عمله الخاص.

وفي هذا الاتجاه يعلن عالم الأعصاب الفيزيولوجي كارلي P.Karli أن المحرضات الداخلية (أو الخارجية) تأخذ قيمة محركه وذلك في علاقاتها بالتجربة العضوية أو العلاقة مع اتجاه الدلالة التي تستقبلها.

فإذا كانت العمليات الفيزيولوجية عند الحيوانات هي التي تحرك السلوك فإن الصيغة السيكولوجية هي التي تحدد، وذلك في بعض الشروط، دلالة وأهمية الحالة الجسدية. ويشير كاتز في هذا السياق أن شهية الفئران والدجاج تنخفض عندما توجد هذه الحيوانات في وضعية قلق وتوتر، لابل يمكن أيضاً لهذه الشروط أن تجعل هذه الحيوانات تشعر بحالة جوع شديدة، ويوضح كاتز في مجال آخر أن هذه الحيوانات تشعر بالجوع لمجرد أن تبدأ حيوانات مماثلة بتناول الحب، فعندما توضع دجاجة شبعانة أمام أخرى جائعة فإن الأولى تبدأ بالحصول على الطعام وذلك عندما ترى الثانية تسرع في نقر الحب، وتأثير ذلك يتزايد إذا وضعت دجاجة واحدة شبعة مع ثلاث دجاجات جائعة، وعلى خلاف ذلك عندما نضع ثلاث دجاجات شبعة مع ثلاث دجاجات جائعة لايكفي لإثارة سلوك غذائي عند الدجاجات الشبعة.

أما فيما يتعلق بالإنسان فإن أحداً من الناس لايستطيع أن ينكر أبداً تأثير الحالات الانفعالية والعاطفية والطقوس والرموز في درجة شهيته، فالعلاقة بين الشروع بتناول الطعام والحاجات العضوية هي هنا أقل تحديداً،

فهذه الشهية ترتفع عند الحيوانات أو تنخفض نسبياً ولكن يجب أن نأخذ أهمية التربية والعادة عند الإنسان.

فانخفاض الشهية الذهني الذي يختلف عن المرض الذي يحدث بتأثير الغدة النخامية، يؤكد على أن التنبهات الداخلية والخارجية التي تشكل قوام الشهية لاتمتلك معنى واحداً أو دلالة واحدة.

فالشهية العادية يمكن أن توصف وكأنها حالة من الضغط المتموج المحدد جسدياً والذي يفسر بوصفه حاجة غذائية. ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى الملاحظات الإكلينيكية لكل من سيدس Sidis وكودهيرت Goodheart والتي تشكل دليلاًعلى هذا التصور، وتجسد هذه الملاحظات حالة مريض فقد ذاكرته الخاصة باللغة والمخطط الجسدي إثر تعرضه لإصابة دماغية. لقد لوحظ أن هذا المريض عندما يترك من غير طعام فإنه يتعرض للإثارة ولكنه لايفهم هذه الإثارة والإنفعالات التي تشير إلى الجوع، وماحدث هو تدريب المريض على أن هذا الضغط الجسدي يمكنه أن يزول عندما يحصل على الطعام.

وبعيداً عن التصورات الساذجة التي ترى بأن الأحاسيس الجسدية ثانوية وبأنها تشكيلات نمطية تحددها النفس فإن العمليات العضوية تترك تأثيرها في السلوك، وبالتالي فإن تأثيرها لايتحدد بما نملكه عنها من معرفة، فالجسد كما يقول بيوتنديجيك (1958) هو حالة محفزة، وبالتالي فإن هذه الحالة تؤثر وبصورة لايركن إليها الشك في جميع أوجه النشاط والوجود، ولكن رغم ذلك فإن هذا التأثير يجري دائماً بالعلاقة مع الدلالة العامة (التي لايتم التفكير فيها) والتي ترتهن كلياً بالسياق العام الذي توجد فيه.

الهوامـــش

١- توماس بلاس: العنف والإنسان، ترجمة عبد الهادي عبد الرحمن، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠.

٢- ليلى عبد الوهاب: العنف الأسري، دار المدى، بيروت، ١٩٩٤.

٣- فيليب برنو & أدمون بلان ميشيل كورناتون & فرانسوا لوجاندر& بيير فيو: المجتمع والعنف، ترجمة الياس زحلاوي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥.

4. Jacgues Van Rillaer: L"agressivité humaine, pierre Mardaga, Liege-Bruxelles, 1988.

5. Karli.p: Neurophysiogie desémotions, Rev.de psychologie et des Sc. de l"duc.,V(4):395-426,1970.

6. Bertherat Yve: Psychanalyse de la violance, desclées, Paris 1967.Diatkin .R: Agressivité et fantasmes d'agression, Revue francaise de psychanalyese, N30,1966.

* * *

الدراسات والبحوث

التفكير ومعوقات التفكير لدى الشباب العربي

أحمد ابراهيم اليوسف

* مدخل

يتحدد مصير أية عملية تنموية بمفهومها الواسع والشامل، الاقتصادي والاجتماعي والثقافي... الخ، بمدى الفعالية التي يمتلكها الأفراد في إنجازها ومتابعتها وإيجاد الحلول المناسبة للصعوبات التي تعترض طريقها، وتذليلها. وبمدى امتلاك الإفراد للقدرة على الابتكار والابداع واقتراح الأفكار الجديدة، من جهة، ومدى تقبلهم للتغيرات والتجديد، من جهة ثانية.

* أحمد ابراهيم اليوسف: باحث من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

فالفعالية بجوانبها المختلفة، النفسية والعقلية والمعرفية، تجعل الفرد في حالة تواصل مستمرة مع الواقع والطبيعة والمجتمع، وبالتالي، التفاعل المثمر مع القضايا والأحداث والتطورات والتعامل معها بمنطقية وبحس سليم، حيث يفرض علينا العصر بتطوراته المتسارعة بالتغيّر والتطور، حنكة بالتعامل الأمثل مع الأحداث، وإلا بقيت أمتنا العربية خارج الزمن المعاش، وخارج التطورات، مما يهيء للآخرين، من أعداء أمتنا العربية، محاولتهم لإحكام الخناق أكثر حول أمتنا تمهيداً لخنقها.

ويعزى فشل معظم السياسات التنموية العربية منها، وفي درجة متفاوتة في البلدان النامية، الى ضعف في فاعلية أفرادها، حيث يفتقدون القدرة على التفاعل السليم والمثمر مع الواقع، ومحاولة تحليل عناصره وتشريحها، كما يفتقدون القدرة على الفهم السليم للطبيعة، حيث مازال يلف مفهومنا للطبيعة، ولقوانينها، المفهوم الغيبي العطالي والجبري. كما يفتقدون المقدرة على الإبداع والابتكار والتجادل الحر، إذ مازال الاتباع بمفهومه التناسخي المكرر للماضي، هو الطريقة المثلى التي يتعامل فيها الأفراد. والنتيجة بدلاً من أن تأخذ التنمية منحاها المستقبلي التطوري والتغيّري، تعيد إنتاج الماضي بكل تراكماته المتخلفة. فالتنمية، هي أولاً، تنمية للأفراد من الداخل، والارتقاء بهم عقلياً ونفسياً ومعرفياً، وهذا يتطلب إعادة النظر في أسس التعليم ومناهجه، كما يتطلب وضع سياسات تربوية ناجعة، وإشاعة جو من الديمقراطية الحقة، واحترام انسانية الفرد، وإتاحة الفرص المتكافئة أمامه بالاختيار الحر.

ويأتي التعليم بمناهجه والتربية بمفهومها الواسع والشامل، كإحدى الطرق الأكثر أهمية بتفعيل الفرد من الداخل، نفسياً وعقلياً ومعرفياً، أو على العكس، تحطيم فاعلية الفرد واستحالتها الى انفعال سلبي مع الواقع والطبيعة والمجتمع، حيث يفرق علم النفس بين نموذجين من حيث الفعالية

النفسية والمعرفية للشخصية البشرية، نموذج بلغ درجة من النمو السوي لبناه النفسية والمعرفية والعقلية، فتكونت لديه أفكار خاصة ومحددة وواضحة من الواقع ومشكلاته ومن الطبيعة والمجتمع، وبالتالي، فعالية في التعامل معها، لأن امتلاك الأفكار الخاصة المحددة والواضحة، حافز على التجادل مع الواقع والطبيعة والمجتمع، مما يحقق أوجدة فاعلة. وهذا النموذج يمكن أن نطلق عليه: المرء- الشخصية، إذ «يعتبر بعض علماء النفس، مثل ل. ي. بوجو فيتش، أن الشخصية يمكن أن نطلقها فقط على ذلك الإنسان الذي بلغ شأواً معيناً من النمو النفسي، وتكوّنت لديه أفكار خاصة (ذاتية) تتعلق بالمحيط، ووصل الى درجة معينة من الوعي الذاتي، واتخذت جميع العمليات والصفات النفسية عنده بنية واضحة»[1].

ونموذج آخر يفتقد الفعالية النفسية والمعرفية والعقلية لشخصيته، فهو يفتقد للأفكار الذاتية، وبالتالي، يفتقد المقدرة على وعي ذاته كذات مستقلة عن الآخرين، بأفكارها. فهو منفعل ووجوده لايتعدى حدود انفعاله السلبي. وهذا النموذج يمكن أن نطلق عليه: المرء- الفرد.

والمرء- الشخصية لايمتلك المقدرة على التغاير مع الآخرين بأفكاره وحسب، بل ويمتلك المقدرة على التمايز أيضاً بأفكاره، لأنها تحمل موقفاً محدداً من الواقع ومشكلاته ومن الطبيعة والمجتمع، وبالتالي، تتميز أفكاره بالجدة والأصالة. في حين أن المرء- الفرد، يفتقد المقدرة على التغاير بأفكاره عن الآخرين، لأن ردود أفعاله وسلوكياته تجاه الواقع ومشكلاته وتجاه الطبيعة والمجتمع التي يبديها من باب التغاير، لاتحمل نزعة شعورية للفعل، حيث تخلو من القصدية، لأنها بجوهرها، ردود فعل انعكاسية شرطية تجاه الآخرين وليست موقفاً ناهيك عن التمايز!

إن تكامل الحضور الفعّال للشخصية إنما يتحقق من خلال التمايز بالأفكار، من فعاليتها، مع الآخرين. والتمايز ليس بامتلاك موقف محدد وواضح من الواقع والطبيعة والمجتمع مغاير عن موقف الآخرين فقط،

ولكن بامتلاك موقف متمايز عن الآخرين، يمتاز بالجدة والأصالة، ويجسد تجربة الشخصية وخبراتها وليس أحد سواها، ويصيغ الوعي الذاتي للشخصية كذات مستقلة بأفكارها، وامتلاك الحافز الشخصي للعمل والفعل، وبالتالي، امتلاك المقدرة على التأثير بفعالية في الواقع وتحويره بما يخدم المجتمع، وهذا ينعكس من خلال حل المشكلات والقضايا التي يعانيها المجتمع، والتوجه الصحيح والحر نحو الطبيعة، والتلاؤم أكثر مع الواقع.

«فمفهوم الشخصية تطلق على الانسان- العضو الذي يسهم بصورة فعّالة في حياة المجتمع، وفي نضاله من أجل حل المسائل الكبيرة والصغيرة على حد سواء. وصفاتها الجوهرية»(٢).

والفرق بين المرء- الشخصية، الفعّال، وبين المرء- الفرد، المنفعل، ليس بامتلاك الأول لملكات نفسية وعقلية ومعرفية دون الآخر، بقدر ماهو بممارسة المرء- الشخصية، الفعّال، لهذه الملكات النفسية والعقلية والمعرفية على أكمل وجه، وتبلورها، دون الآخر.

فليست الذاكرة هي التي تقوم بعملية التذكر، وليس التفكير هو الذي يفكر، إنما تفكر وتتذكر الشخصية المفكرة والشاعرة. إن أفكار الإنسان وميوله وقدراته ومايدفعه للتذكر والتخيل والملاحظة والفعل لاتحدد نتائج نشاطه النفسي وحسب، بل ومجرى العمليات النفسية كاملة(٣).

وممارسة الملكات النفسية المختلفة من تذكر وتخيل وإدراك، والعقلية من محاكمة واستنتاج، وممارسة الملكات المعرفية من تجارب وخبرات ومكتسبات ومعارف، ممارسة هذه الملكات مجتمعة هو ماندعوه بـ «التفكير».. فما هو التفكير؟

*التفكير لغوياً ونفسياً وفلسفياً:

★التفكير لغوياً: التفكير لغوياً من فعل فكر أخي ذكر وحكر وفك وفطر وفسر، ومقلوب كفر. وأخوه ذكر هو وسيلة الجمع في الشعور وهو

من معنى حكر، وهو جمع المحفوظات الحاضرة بقصد إنتقاء مانحتاج اليه لحل المشكلة موضوع التفكير. . والتفكير، التأمل(*)، وذلك بقصد فك المعقدات وكشف المعطيات وإجلاء الغوامض، وهو من معاني أخوته فك وفطر وفسر(٤).

وبما أن الأشياء بأضدادها تعرف، فإن ضد فكر هو كفر. والأصل في الكفر، بالفتح، التغطية. وكفرت الشيء أكفره، بالكسر، أي سترته. وكفر الليل الشيء وكفر عليه غطّاه. وكفر الجهل على علم فلان: غطّاه. ومن ذلك سمي الكافر كافراً لأنه ستر نعم الله عز وجل عن نفسه بجهل أو بعلم(٥)، وبها فسر قوله تعالى «فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع» (النحل: ١١٢).

فالتفكير لغوياً، هو الكشف والوضوح والبينّة، بينما ضد يده، كفر، هو الستر والحجب والجهل بالشيء.

★التفكير نفسياً: التفكير نفسياً هو تقليب النظر في مظاهر الخبرة الماضية داخلياً. . سلسلة من الأفكار. . عملية إستثارة فكرة أو أفكار ذات طبيعة رمزية ويبدؤها عادة وجود مشكلة وتنتهي باستنتاج أو استقراء(٦).

والتفكير من الوجهة النفسية فعالية وعملية معاً:

- فعالية بالنسبة الى النشاط النفسي لأنه من خلال عملية التفكير، يستعان بالخبرة المتراكمة والمخزنة داخلياً، والتي هي مزيج من الرموز

(*) فلسفياً هناك فرق مابين التفكير وبين التأمل، إذ أن التفكير هو تصرف الذهن في معاني الأشياء لمعرفة أسبابها، وظروفها، ونتائجها، في حين أن التأمل هو التفكير المصحوب بالاعتبار. .

راجع: صليبا، الدكتور جميل «المعجم الفلسفي» دار الكتاب اللبناني- بيروت ١٩٨٢، الجزء الأول، ص ٢٣٣.

والصور الذهنية والألفاظ اللغوية والمفاهيم المجردة . . الخ، كمباشرة للواقع المادي المحسوس.

-وعملية كونها عملية نفسية عقلية معقدة تتكون من عدة مراحل هي:

الإدراك الحسي: وهو عملية نفسية قوامها وعي الأشياء الخارجية وصفاتها وعلاقاتها[٧]. والإدراك الحسي أدنى مراحل التفكير درجة.

التذكر: وهو استدعاء خبرة ماضية صورية أو لفظية [٨].

التخيل والتصور: وهو اعادة تنظيم المعلومات الناتجة عن الخبرات الماضية وإعطاؤها علاقات جديدة حيث تكوّن خبرة عقلية حاضرة[٩].

وهناك نوعان من التخيل. . الأول هو التخيل المبدع، الثاني التخيل الوهمي، حيث أن الأول - التخيل المبدع، يستمد عناصره من الوجود فيركبها تركيباً جديداً، على حين أن التخيل الوهمي ينسج الرؤى والأحلام نسجاً خيالياً لاصلة له بالوجود الحقيقي[١٠]. وفي ظل التذكر والتخيل، ينمو التفكير الإبداعي بأشكاله وأنواعه المختلفة.

المحاكمة: وهو حركة فكرية منظمة يربط بها العقل بين الأحكام للحصول على أحكام جديدة.

وقد حلل الفيلسوف والمربي الأمريكي «جون ديوي» عملية المحاكمة وأرجعها الى الخطوات التالية:

١- الشعور بالمشكلة، إن شعور الانسان بالعالم الخارجي، ومواقفه إزاء الظروف المتغيرة هو بدء المحاكمة، أي بدء حاجة الانسان الى التفكير.

٢- تحديد المشكلة: وهي توجيه الانتباه الى المشكلة وتحليلها الى عناصرها المختلفة، وملاحظة كل عنصر على حدة وارتباطه بالمجموع.

٣- اقتراح الحلول: أي افتراض الفرضيات المحتملة.

٤- اختيار الفرضية: أي التفكير بالحلول المقترحة واستعراضها واحداً

بعد آخر، وتقدير قيمتها بعضها بالنسبة الى بعض، حيث يطرح العقل الفرضيات المتناقضة البعيدة التحقيق، ويحتفظ بالاحتمالات المعقولة، أي بالفرضيات الممكنة.

٥- التحقق من صحة الفرضية المرجحة: لابد أخيراً من أن تعرض الفرضية على التجربة والواقع، لنرى مدى صحتها، وأن نطبق النظر على العمل، والفكر على الواقع، لحل المشاكل والتغلب عليها. فاذا كانت ناجحة، ومساعدة على التلاؤم، كانت محاكمتنا صحيحة وفرضيتنا حقيقية، وتفكيرنا صائباً[١١].

غير أن هذا التقسيم، إن كان بالنسبة لعناصر التفكير نفسياً، أو بالنسبة لمراحل المحاكمة، هو تقسيم نظري يفيد الدارسين أكثر منه عملي. ذلك لأن العمليات النفسية والعقلية تعمل مجتمعة وبصورة متداخلة تتفاوت فيما بينها حسب الموضوع أو المشكلة المثارة أمامنا، أي يمكن أن نتذكر، وبنفس الوقت نتخيل، عندما نعيد تركيب الخبرة الماضية تركيباً منطقياً يلاءم حاجتنا لحل المشكلة، ونكون بنفس الوقت، باعتمادنا للتركيب الجديد للخبرة الماضية، قد أجرينا محاكمة ضمنية للحل. والخلاصة أن التفكير هو «الفعالية الواعية للنشاط النفسي يستخدم فيه الرموز، من صور ذهنية وألفاظ لغوية ومفاهيم مجردة، عوضاً عن مدلولاتها الحسية، بقصد حسن الاستفادة منها وحل المشاكل، وإرواء ميل الانسان الى معرفة الحقيقة والاطلاع والتفسير وكشف الغامض والتغلب على الصعوبات[١٢].

ويفرق علماء النفس بين عدة أنواع من التفكير نفسياً. فقد بين التحليل العاملي على أنواع مختلفة من التفكير، منها التفكير التأملي، والتفكير الصادم، والتفكير الافتراقي، والتفكير المتقارب، والتخيلات المسترسلة، وأحلام اليقظة، والتفكير الاجتراري، والتفكير الإبداعي وهو أرقاها جميعاً.

★التفكير فلسفياً: فكر في الأمر تفكيراً أعمل العقل فيه، ورتب بعض مايعلم ليصل به الى المجهول. وفكر في المشكلة أعمل الرؤية فيها ليصل الى حلها. والتفكير عند معظم الفلاسفة عمل عقلي عام يشمل التصور والتذكر والتخيل والحكم والتأمّل، ويطلق على كل نشاط عقلي(١٣).

فالتفكير، فلسفياً، قدرة خلاقة لدى الانسان تكوّنت وتطورت في مجرى نشاطه العملي، وأرفع أشكال المعرفة. وتقوم ماهية التفكير في العكس المعقد، عبر الفاهيم المجردة، لجوهر الأشياء والعمليات الجارية في العالم الموضوعي. ويشكل التفكير أحد أهم مقومات الوعي البشري. .

ولفهم النشاط الذهني يكتسب استجلاء نشاط الجملة العصبية العليا أهمية كبيرة. ولكنه يتعذر تفسير خصوصيات الفكر انطلاقاً من الآليات الفيزيولوجيةوحدها. فالتفكير صيغة روحية خاصة من النشاط البشري، تتوقف على النشاط الملموس، العملي. ففي المراحل الأولى من تطور الانسان كان تفكيره متشابكاً مع ممارسته. وبالتدريج راح العمل الروحي ينفصل عن المادي، ولكنه يظل مرتبطاً بالنشاط المادي للمجتمع، وإن كان هذا الارتباط يغدو ذا طابع أكثر تعقيداً. إن النشاط العملي الملموس يغدو نشاطاً داخلياً في اطار الفكر. فالعمليات، التي كان يقوم بها الانسان على الأشياء المادية الخارجية، يقوم بها الآن ذهنياً، «مثالياً»، فتغدو عمليات ذهنية، فكرية، ومن ذلك أن مايقوم به الانسان في مجرى نشاطه العملي من تجزئة للأشياء، تحليلها الى عناصرها، إنما يتحول الى عملية ذهنية، حيث يحلل الانسان خواص الأشياء في الفكر وتكتمل هذه العمليات باكتساب الأفعال الذهنية الداخلية شكلاً خارجياً، بتجسد الفكر في أدوات العمل ومكناته ومنتجاته، في المنظومات الرمزية. كما ويتكشف ترابط التفكير والنشاط العملي في أن الممارسة تشكل معيار صحة المفاهيم و النظريات العلمية، الخ.

إن التفكير عملية معرفية عقلانية، لاترتبط بالأشياء ارتباطاً مباشراً، كما هو حال الاحساس، وإنما عبر النشاط المادي، عبر النشاط الروحي السالف المتجسد في أشياء الثقافة واللغة، الخ. ويرتبط النشاط الذهني باللغة، مما لايتيح للانسان أن يوسع إطار تأمله الحسي فحسب، بل وأن ينقل للآخرين، عبر الاختلاط اللغوي، خبرته ومعارفه. ويتميز التفكير عن الإدراك الحسي، الذي يقتصر على معرفة الجوانب الخارجية من الأشياء، بأنه يتعمق في سبر أغوارها فيستجلي روابطها الجوهرية وقانونيات تطورها. وبفضل الفكر يطرح الانسان أهدافاً معينة تتقدم ذهنياً على نتائج نشاطه، ويقوم بتحوير العالم وفقاً لها. ويتم التفكير في أشكال المفهوم والحكم والاستدلال والفرضية والنظرية، الخ. وهو يسلك على طريق تمثل جوهر الأشياء، أساليب مختلفة، منها التجريد، والاستقراء والاستنباط والمودلة، والتحليل والتركيب. وتؤلف هذه الأشكال والأساليب كلها وحدة معقدة(١٤).

وكما هو الشأن نفسياً، فإنه لايمكن الفصل بين عناصر التفكير فلسفياً إلا تجريداً، حيث يقول العربي تيسير شيخ الأرض بهذا الصدد: «إن التفكير وحدة متكاملة لايمكن الفصل بين عناصرها إلا تجريداً. فنحن حينما نستقرىء أو نستنتج، يظل هناك قاع حدسي وراء الاستقراء والاستنتاج، لايمكن لنا من دونه أن نستقرىء أو نستنتج. وهو مزدوج: قاع الموضوع الذي هو محط أنظارنا؛ وقاع الكل الذي يقوم عليه هذا الموضوع. هذا عدا أننا لانستقرىء ولانستنتج إلا ونحن نحلل ونؤلف في الوقت ذاته..

هذا يعني أن هناك تفكيراً مشخصاً يمسك التفكير المجرد، ويتيح له الحركة وهذا التشخيص يأتيه من جانبين؛ جانب القاعين الحدسين؛ وجانب تداخل العمليات الفكرية في مابينها. إن هذا النوع من التفكير مرحلة متوسطة بين التشخيص الوجودي والتجريد العقلي. لكنه يعني أيضاً، أن هناك تفاعلاً جدلياً بين ضروب التفكير المختلفة، هو الذي يهبه بما هو عملية كلية وحدته..

والحقيقة أن التفكير كله يقوم على أساس المماثلة أو المغايرة. وفي البحث عنهما لابد للذهن من التحليل والجدل. فحينما أضع قضية من القضايا، أنظر الى مناسبة المحمول للموضوع؛ وهي مناسبة لابد لها من أن تقذفني في دوامة من التحليلات تنتهي بي الى عناصر لابد من وضعها في جوار بعضها مع بعض، يتخذ اتجاهات مختلفة، سواء من حيث الكل والجزء، أو من حيث الايجاب و السلب. وهنا تعمل ضروب التفكير كلها؛ وإن بدا الاستقراء والتحليل غالبين عليهما..[١٥]

والتفكير الاستنتاجي هو أرق أشكال التفكير فلسفياً. والاستنتاج عبارة عن عملية منطقية، يتم أثناءها الانتقال من حكم أو عدة أحكام، تدعى مقدمات، الى حكم جديد يدعى نتيجة (أو استنتاجاً). وذلك وفقاً لقواعد منطقية معينة. ويشكل الاستنتاج الطريقة الأساسية للحصول على المعارف الجديدة[١٦].

والتفكير الاستنتاجي، أو الاستنتاجات، تقسم عادة الى نوعين، استقرائية واستنباطية.

-التفكير الاستنباطي: ينطلق من مقدمات عامة لينتهي الى نتائج خاصة، وهو تفكير يتسم بالكثير من الدقة والمنطقية.

- التفكير الاستقرائي: وهو ينطلق من الخاص الى العام، أي عكس التفكير الاستنباطي، وهو تفكير تشوبه عدم الدقة، وغالباً مايصل الى نتائج مغالطة وخاطئة.

★ **خصائص التفكير:** للتفكير خصائص، هي:

١- إن عملية التفكير والكلام تؤلف وحدة معقدة. فالتفكير لا«يناط» باللغة، ولكن يعبر عنه بوساطتها. ولقد عبر كارل ماركس عن ذلك بقوله: «إن اللغة هي الواقع المباشر للفكر».

٢- إن لتفكير الانسان الراشد طبيعة تعميمية. فمهما يكن الموضوع

الذي يفكر به الانسان، ومهما تكن المسألة التي يعمل لحلها، فإنه يفكر دوماً بوساطة اللغة أي أنه يفكر بشكل معمم.

٣- يتسم التفكير بالاشكالية، أي بتقصي العلاقات في كل حالة مشخصة، أو في أية ظاهرة تؤلف موضوع المعرفة. ويبدأ هذا التقصي عادة بالاستجابة الى الاشارة الكلامية. ويعتبر السؤال الذي تبدأ به عملية التفكير هو تلك الاشارة. ففي السؤال تصاغ مسألة التفكير. إن كل سؤال يدل على نموذج محدد تماماً من العلاقة التي يشكل الكشف عنها في الظاهرة المعطاة مسألة تعترض سبيل الانسان..

والسؤال هو شكل من أكثر الأشكال التي تبرهن على وحدة التفكير واللغة. إنه اشارة تتطلب اجابة، واستجابة توجيهية خاصة بالانسان، ونشاطاً ذهنياً استقصائياً.

وما التفكير سوى حل مسألة محددة صيغت في قالب سؤال. ويكسب البحث عن إجابة على السؤال المطروح عملية التفكير طابعاً منظماً وغائياً.

٤- يعتبر التفكير محوراً لكل نشاط عقلي يقوم به الانسان. وهذا مايميز -من الناحية الكيفية- العملية الذهنية حتى عند طفل في الثانية من عمره، مايزال يتعلم اللغة، عن الأشكال البدائية للتحليل والتركيب التي تتمكن الحيوانات الراقية من القيام بها. فالبحث عن طريق للحل يتم من قبل الحيوانات وفق طرائق المحاولات العشوائية والأخطاء التي تحمل النزعة للوصول الى «الطعم» وليس الى الغاية. بينما نجد أن الحاجة الى المعرفة والفهم التي تتخذ عند الانسان صيغة السؤال تحمل طابعاً معرفياً. فالإنسان الذي يفكر يعلم مايجهله، كما يعلم مايود أن يعرفه وهو يعرف ماعثر عليه بعد أن قام بحل المسألة المطروحة.

إن صياغة المسألة في قالب سؤال تعتبر المرحلة الأولى من مراحل

العملية الذهنية، إذ ينبغي الكشف عن النوع الذي تكمن العلاقات المنشودة ضمن حدوده قبيل حل المسألة. وما اكتشاف الحل إلا الفهم، أي الوقوف على العلاقات الجديدة. حيث أن هذه العلاقات تؤلف مضمون المعارف الجديدة التي يكتسبها الانسان.

وإن الفهم، أي اغلاف علاقة جديدة أو رابطة جديدة، هو حل للمسألة المطروحة أمام الانسان.

٥- تتم عملية التفكير على أساس الخبرة التي جمعها الانسان، وعلى أساس مايحمله من تصورات ومفاهيم وقدرات وطرائق في النشاط الذهني. وتتجلى هذه العلاقة بين التفكير والمعارف بشكل واضح في المرحلة الأولى من مراحل العملية الذهنية.

وبقدر ماتكون المعارف منتظمة ومفهومة وديناميةبقدر مايتمكن الانسان من استخدامها في النشاط الذهني بشكل واضح. وعليه فالتفكير هو استخدام المعارف.

٦- ويمكن أن يتحقق التفكير على مستوى الأفعال العملية أو على مستوى استخدام التصورات أو الكلمات، أي «في المخطط الداخلي». وتشتمل العملية الذهنية على عمليات مختلفة، كالمقارنة والتجريدوالتحديد.. الخ. وكل واحدة من هذه العمليات هي تعبير عن نوع خاص من عمليتي التحليل والتركيب الأساسيتين. ولعل نجاح الحل يتوقف على درجة امتلاك الانسان لهاتين القدرتين العقليتين لذا كان على الانسان أن يمتلك مختلف أساليب (طرائق) النشاط العقلي.

٧- إن عملية التفكير لاتنفصل عن نشاط الشخصية بمجملها. فالشعور بضرورة ايجاد طريقة لإعادة القدرة على العمل الى شخص مريض يدفع الطبيب الى البحث المستمر والدؤوب لايجاد طرائق لحل هذه المسألة المعقدة(١٧).

★**مستويات التفكير**: هناك عدة مستويات للتفكير، لكنها تختزل تحت نوعين هما: تفكير علمي، وتفكير عادي.

أما التفكير العادي، فهو يتشابك بتصرفات الانسان وسلوكه، فيساعده على التوجه الصحيح في العالم(١٨).

أما الثاني، التفكير العلمي، فيهدف الى الاستيعاب النظري لجوهر الأشياء. إن أهمية التفكير العلمي تنبع من كونه المرتكز الذي يرتكز عليه تقدم الأمم والشعوب، لأنه عماد العلوم والمعارف. ولايمكن تخيل تطور علمي وتقني في بيئة تنتهج التفكير الخرافي بتفكيرها وتوجهاتها.

ويميزون عادة بين التفكير العلمي التكتيكي الذي يهدف الى تحقيق أهداف عملية ملحة (تكتيكية- تصميمية مثلاً)، وبين التفكير الفلسفي، الذي يقوم في تأمل مغزى الوجود البشري وآفاق تطور المجتمع وشأن القيم الثقافية في حياة الانسان، وغيرها(١٩).

★**ماهية التفكير**: أخيراً، بعد أن توقفنا أمام التفكير لغوياً ونفسياً وفلسفياً، ثم خصائص التفكير ومستوياته، يمكننا تحديد ماهية التفكير على أنه:

●التفكير = وعي: لأن التفكير من أهم مقومات الوعي الانساني، لأنه الفعالية الواعية للنشاط النفسي، يبذل فيها الانسان مايمتلكه من خبرات وتجارب ومعارف وصور رمزية وألفاظ لغوية مجردة، عبر عمليات نفسية وعقلية معقدة، ليصل الى مباشرة الواقع، أي استيعابه ووعيه؟ وقد عبر «هيغل» عن ذلك بقوله «إن الفكر هو الوعي في مباشرته الواقعية، ولذلك هو وحدة الذاتية والموضوعية»(٢٠).

●التفكير = أوجدة: عندما يحاول الانسان استيعاب الواقع ومباشرته على تفكيره، وايجاد الحلول والطرق الناجعة لتحويره، إنما يحقق أوجدته، لأنه بتفكيره، إنما ينطلق من خبراته هو، وتجاربه هو، ومكتسباته ومعارفه

هو، وليس أحد سواه. فهو يباشر الواقع من خلال وعيه بخبراته وتجاربه ومكتسباته ومعارفه هو، فتتحقق له أوجدته الواعية من خلالها، أي الوجود الواعي للانسان الذي وحده يتمتع بالوعي، والحرية، وبالتالي، القدرة على التصميم والاختيار في الوجود»(٢١).

●التفكير حرية: بما أن التفكير وعي، باعتباره أحد أهم مقوماته الأساسية، وبالتالي، أوجدة واعية للانسان، فهو حرية، لأنه يحرر الانسان من اعتباط الواقع والطبيعة ومن قوانينهما، ذلك لأن وعي الواقع ومباشرته، إنما هو تفكيك لقوانينه، ومعرفة أسبابها وعلاقاتها، وهذا مايهيىء للانسان القدرة أكثر على تحويره والتعامل مع قوانينه بما يخدم الانسان، حيث أن معرفتنا لقوانين الطبيعة والواقع، ومعرفة أسبابها، تحررنا من اعتباطها. فالتفكير حرية، لأن «وجودتنا تكمن في القيام بفعل الحرية، اذا نحن لم نقم به، استحال وجودنا الى مجرد (شيء) (٢٢). لأن الحرية «هي دائماً معنى وجودنا، وهي المحرك الذي بفضله ندرك العلو»(٢٣).

من خلال مقاربتنا لماهية التفكير، يمكننا ادراك مقولة الفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) التي جعلها نقطة الانطلاق في فلسفته: «أنا أفكر فإذن أنا موجود»، فربط وجود الانسان، ووعيه لحريته الحقة، وبالتالي، ممارستها، بتفكيره وممارسته لقدراته العقلية والنفسية والمعرفية، أي عبر تأكيد فعاليته. وكأني بالفيلسوف الكبير، عندما خرج بنتيجته هذه، سبقها بمقدمتين على الشكل التالي: «كل واع» موجود، «أنا أفكر أنا واع»، «أنا أفكر فإذن أنا موجود».

★العملية التفكيرية ومعيقاتها:

ترتكز أية عملية تفكيزية على الخبرات التي اكتسبها الفرد في مجرى حياته العملية، وماحصله من معارف ومهارات وعادات، وما مر به من تجارب.. الخ، ثم الدوافع والحوافز.. من خلال عمليات عقلية ونفسية معقدة مرت معنا مثل الإدراك والتذكر والتخيل والمحاكمة، وفق طرق

تتفاوت مابين عمليتي التحليل والتركيب. هذه المكتسبات مجتمعة، يستثمرها الفرد في ايجاد- أو تركيب، أفكار تمثّل حلولاً لمشكلة ما، أو تفسيراً لظاهرة، أو كشفاً لغامض.

هذه المرتكزات والعمليات التي تصاحبها ومنهجيتها، تخضع بشكل أو بآخر الى ضوابط اجتماعية وثقافية وفكرية ودينية وأخلاقية- قيميّة، التي تشكل مجتمعة الوسط الذي يحياه الفرد، وهي تلعب دوراً كمحددات للعملية التفكيرية، حيث يمكن القول أن العملية التفكيرية تتجه دوماً ضمن فضاء هذه القيم والضوابط السائدة. فلايمكن أن يفكر المرء خارج فضاء الوسط الذي يحياه.

فهناك تقابل في العملية التفكيرية مابين الذات الفردية- من خلال معارفها وخبراتها ومكتسباتها، التي يحاول المرء تأكيدها وتأصيلها، ومابين الذات الجماعية التي تمثّل فضاء قيمياً لهذه الذات الفردية. وبقدر مايكون هذا التقابل متوازناً من حيث تأكيد الذات الفردية على وجودتها، وبالتالي وعيها لذاتها وللطبيعة والواقع وامتلاكها لحريتها، من جهة، واعتراف بالذات الجماعية، من جهة ثانية، بقدر ماتكون العملية التفكيرية قد أخذت منحاها الحر والسوي.

والمحددات الخارجية تهيء الوسائل التي تساعد المرء على التوجه الصحيح بعملياته التفكيرية، عبر تهيأتها للوسائل المناسبة التي يعتمدها المرء في عملياته النفسية والعقلية. فالذي يفكر في قضية اجتماعية ما -مثلاً- فان المحددات تهيء له الوسائل المناسبة التي تفيده بتوجهه الصحيح نحو الغاية التي وضعها نصب عينيه، وهي ايجاد تفسير لهذه الظاهرة الاجتماعية، أو ايجاد حل لها. وهذا مايجعل التفسير أو الحل الذي يتوصل اليه المرء -وهو غاية العملية التفكيرية، يخص هذا المجتمع دون سواه، وتنطبق عليه وليس على مجتمع غيره. وفي ذلك، تأخذ العملية التفكيرية منحاها الحر والسوي. فهي، من جهة، تأكيد على فعالية المرء الذي قام بالتفكير عبر

عمليات نفسية وعقلية معتمداً على مكتسباته ومعارفه وخبراته وتجاربه، وماتتضمنه هذه الفعالية من وعي وأوجدة، وبالتالي، حرية. ومن جهة ثانية، توجهت توجهاً صحيحاً عبر تفاكرها وتجادلها ضمن فضاء الجماعة، وهو مايتضمن اعترافاً بها.

إلا أنه عندما تحدد هذه المحددات التفكيرية، الغايات، التي يجب أن يصل اليها الفرد عبر تفكيره، أي أن تتحول المحددات من الوسائل الى الغايات، فإنها تمارس تسلطاً أبوياً يعيق العملية التفكيرية، من جهة، لأنها تحدد -مسبقاً- الغايات التي يجب أن يصل اليها المرء، والغاية هنا هي تفسير أو حل، أي فكرة من الأفكار. ومن السوي والطبيعي أن تكون الغاية غير محددة مسبقاً، حيث يصل اليها المرء عبر تفاكره، لأنها هي التي تمنح الصيرورة لضرورة العملية التفكيرية.

ومن جهة ثانية، فان هذه المحددات التي تحولت من وسائل الى غايات تحدد مسبقاً مايجب أن يصل اليه المرء في تفكيره، فإنها إنما تصادر فعالية المرء، لأنها، عبر عملياته النفسية والعقلية، وبالتالي، تصادر مكتسباته وخبراته ومعارفه وتجاربه، وهذا مايسلبه من مقومات فعاليته.

فالمرء الذي يحدد له مسبقاً الغاية التي يجب أن يتوصل إليها عبر تفكيره، أي يفرض عليه الحل أو التفسير، ليس بحاجة لأن يستحضر مااكتسبه من معارف ومهارات وخبرات، وليس بحاجة لإجراء أية عملية عقلية أو نفسية، لأنه يمتلك النتيجة التي سيصل اليها، والتي حددت له مسبقاً. فالمرء الذي حدد له أن الشهب ماهي إلا أسهم الله يرميها على الشياطين- وهو اعتقاد شعبي قديم مازال سارياً- حيث يقال «نجمة خرّت على شيطان»، ليس بحاجة الى اجراء عملية التفكير لتفسير هذه الظاهرة الفلكية، أي أنها أعاقت التفكير الحر والسوي لدى المرء، لأن الغاية، وهي هنا تفسير هذه الظاهرة الفلكية، قد حددت له مسبقاً بتحولها من وسائل الى غايات. وتصبح هذه الغاية- أو الأفكار المحددة مسبقاً، مسلمات غير قابلة

للنقد أو الجدل، عندما تستمد سطوتها من الدين، مما يهيىء الاعتقاد أن مجرد التفكير بها ومحاولة تفسيرها- بعيداً عما حدد، كفر.

فالمحددات التي تحدد الغايات التي يجب أن يتوصل اليها المرء بتفكيره، إنما تعيق العملية التفكيرية، وتصادر فعالية المرء من حيث كونه عضواً فاعلاً في المجتمع.

فما هي المعوقات التي تعيق التفكير لدى الشبيبة العربية؟

★**معوقات التفكير لدى الشباب العربي:**

الشباب بحكم حداثة تكوّنهم النفسي والمعرفي والعقلي بشكل أقل، وقلة تجاربهم ومكتسباتهم، فإنهم يجدون في الغاية المحددة مسبقاً لعملية التفكير، من أفكار وتفسيرات.. الخ، بغيتهم. فهي، من جهة، تساعدهم- حسب اعتقادهم، على الاندماج ضمن نسيج الجماعة، بعيداً عن كون هذه المحددات صحيحة أم لا. وبالتالي، من جهة ثانية، تقدم لهم أفكاراً يفتقدونها، وهذا مايهيىء لهم إحساسهم بذواتهم.

ولكن، هذه المحددات، هي في الحقيقة معيقات للتفكير لديهم. فهي تقدم لهم الأفكار الجاهزة للتنفيذ والتبني، وهذا مايجعل الشباب، مع استمرار وتكرار تبنيها، مجرد ناقلين للأفكار المتداولة لامنتجين لها.

وهناك معيقات كثيرة تعيق التفكير لدى الشبيبة العربية، نذكر منها اثنتين، لآثارهما السلبية المدمرة للفكر النقدي لدى الشبيبة، والمعيقان هما: العظامية والحواذية. وسنتناول بالبحث والدراسة كل معيق وآثاره السلبية وبعض صوره.

أولاً: العظامية: هي الاستغراق بالمنقول، واعتماده بحجة ثبوتيته، استغراقاً عرفانياً سكونياً. وهو استغراق ماضوي، أي يأخذ دوماً طابعاً ارتدادياً ماضوياً.

والمنقول يتضمن جملة الاعتقادات والتفسيرات والأطروحات التي تخضع بشكل مباشر لتفسيرات العامة، والتي ترسخت بالعقول وتنوقلت

من جيل الى جيل عبر الاستغراق عرفانياً. وهذه الاعتقادات والتفسيرات والأطروحات تفتقد التجريب وأحكام العقل، وترتكز بشكل أساسي على رؤية غيبية للواقع والطبيعة، مما يسد فجوة عقلانيتها حيث تحاط بطابع قداسي لايقبل النقد أو الجدل، لأنها تستمد قوتها وسطوتها من وعي ديني غيبي. من هنا يطرح المنقول على أنه مسلمات لاتقبل الجدل أو النقد، لأنها مسلمات غيبية دينية، أو حتى اجتماعية، وغالباً مايجد الاجتماعي والأخلاقي والقيمي تبريراته الدينية الغيبية.

والمنقول يشكل القاع الذهني للعقلية التخلفية العربية، وينسج لها حركيتها السكونية الثبوتية الدائرية المفرغة ضمن قوقعة الماضي، مما يمنعها من الانعتاق من لحظة تكرار نفسها وإعادة إنتاجها، وجعلها أسيرة لحظة تكرارها. فهي بحركتها السكونية المفرغة ضمن دائرة- أو قل قوقعة، الماضي، قادرة على إعادة انتاج سمات التخلف للعقلية العربية، وضبط حركيتها، عبر الاستغراق بالمنقول عرفانياً لأفراد المجتمع العربي بشكل عام والشبيبة العربية بشكل خاص. فالمنقول يعيد إنتاج التخلف بكل بناه العطالية السكونية، النفسية والعقلية والمعرفية، وبنفس الوقت، من جهة ثانية، يمتلك المقدرة على محاربة- وتشبيط، الفكر النقدي التطوري البنّاءو من خلال إعادة تأسيس- وتأطير، أنماط التفكير الإمتثالي للشبيبة العربية، وترسيخ التقليد، والركون الى ماهو متداول من أطروحات وتفسيرات واعتقادات، مما يعني أنه يهيىء الشبيبة العربية فكرياً ونفسياً ومعرفياً للدخول الى خضم نسيج التخلف الذهني للعقلية العربية، وتبقى أنماط التفكير الشبابية مجترة- وأسيرة للمنقول ولاتقوى- بل ولاتمتلك المقدرة، على الانفلات من قوقعية الماضوية.

«إن أهم مايميّز العقلية العلمية من العقلية العامية، هو الفكر النقدي، الذي لايقبل الأمور والحوادث كما تروى له ولايسرع الى تصديقها، بل يعرضها على ميزان العقل ومحك التجربة ليرى مدى صحتها أو خطئها. لذا

ألح «ديكارت» في قاعدته المشهورة «البداهة» على ألا يسلم المرء بأمر على أنه حق مالم يتأكد بالبداهة أنه كذلك. ومعنى ذلك أنه يتجنب كل تسرع أو ميل مع الهوى، بحيث لايجد مجالاً للشك فيه. وغالباً مايكون الانحياز الى المعارف السابقة سبباً للوقوع في الخطأ والابتعاد عن الحقيقة. وقد ينشأ التحيز الفكري عن بعض الأفكار الراسخة فيشوه ادراكاتنا بمقدار كبير»(٢٤).

فالعظامية، بإعادة تأسيس وتأطير أنماط التفكير الإمتثالي للشبيبة العربية، وتشجيع التقليد والركون لما هو متداول- بحجة ثبوتيته، عبر استغراق الشبيبة العربية بالمنقول عرفانياً، إنما تعيق العملية التفكيرية لدى الشبيبة العربية، بتداخلاتها النفسية والعقلية والمعرفية، من أن تأخذ مجراها الطبيعي السوي والهادف. فهي- أي العظامية، تفرض المنقول فرضاً قسرياً تسلطياً، كغاية، وليس كوسيلة، لتحديد الهدف النهائي للعملية التفكيرية لدى الشبيبة

، وهذا يحرم الشبيبة العربية من فرصة وعي ذاتها- وسحقها لصالح الذات الجماعية العطالية- كذات مستقلة لها تجاربها وخبراتها الخاصة، وبالتالي، أفكارها المستقلة عن الآخرين، وعيها لذاتها كشخصية، و«وعيها لقدرتها على اتخاذ القرارات المستقلة، وعلى الدخول، بالتالي، في علاقات مع الناس الآخرين ومع الطبيعة، وعلى تحمل المسؤولية عما اتخذته من قرارات وماقامت به من تصرفات. إن وعي الذات طور من أطوار تكوّن الوعي لدى الانسان. فالوعي، شأن وعي الذات، يظهران في مجرى نشاط الناس الهادف، المحوّر للعالم المحيط. فيشرع الانسان في وعي عمله عملاً شخصياً وفعلاً ذاتياً، فيبدأ بتمييز نفسه عن سائر أعضاء المجتمع، ويعي «الأنا»، ويدرك استقلاليته الجسدية والروحية. ويصير المرء ينظر الى العالم الخارجي والى المجتمع، ويقيم علاقاته بهما، من زاويته الشخصية، ويتكون لديه وعي لمسؤوليته عن هذه العلاقات»(٢٥).

وعدم وعي الذات كشخصية مستقلة عن الآخرين، يهدم الحوافز

الداخلية بتأكيدها، مما يؤدي الى فقدان المقدرة على بناء الأفكار الذاتية الخاصة المستندة على تجارب وخبرات ومكتسبات ذاتية، وانتفاء الحس العام بالمسؤولية، وبالتالي، هذا كله يؤدي، الى الاحساس بالتشيؤ- التحول الى شيء تافه لاقيمة له، مما يجعل الشبيبة العربية تنظر الى تجاربها وخبراتها ومعارفها ومكتسباتها بعين التبخيس والتحقير، لأنها ليست ذات جدوى وتفتقد مبرر وجودها، في ظل الخضوع التام والمستكين للعظامية. وهذا مايفقد الشباب العربي ثقتهم بأنفسهم مما ينعكس سلباً على تعاملاتهم مع المشكلات بلا مبالاة وبلا اكتراث، ويجعلهم ذلك ينتظرون الحلول والتدبّر من خارج ذواتهم، مما يعني في النهاية استحالة فعاليتهم الى انفعالية سلبية.

فالشبيبة العربية في ظل العظامية، معاقة تفكيرياً، حيث أن الجماعة- وهي عطالية ماضوية، تفكر بدلاً عنها، وتحدد لها الأفكار التي يجب عليها أن تتبناها في رؤيتها وتعاملاتها، مع المجتمع والواقع والطبيعة. وهذا التحديد المسبق للأفكار على رؤية الشبيبة العربية وتعاملاتها، لايخلو من ممارسة تسلطية وترهيبية تتحطم أمامها كل قدرات وطاقات وتطلعات، وبالتالي أدوار، الشبيبة العربية، في بناء مستقبل الأمة العربية وتحقيق تطلعاتها في التنمية والوحدة.

والعظامية لدى شبيبتنا العربية، تبدأ منذ الصغر، حيث «تلعب الأسرة دوراً مهماً في تنشئة الطفل، وتشكيل عاداته وقيمه. واذا كان تعليم الشخص يتم خارج نطاق الأسرة، فان مايتعلمه من خبرات وأفكار جديدة اذا لقى تأييداً من الأسرة فان هذا التأييد يدّعم ميوله لهذه الخبرات والأفكار الجديدة، أما اذا لم تلق هذه الخبرات والأفكار تأييد الأسرة- أو لم تتفق مع ماتعلمه من قيم داخل الأسرة- فان الشخص يقع في صراع عليه أن يحله»[٢٦]، وغالباً مايكون الصراع لصالح ماتوارثه عرفانياً من قبل الأسرة التي تمثل ركناً أساسياً من أركان الجماعة والمجتمع.

ففي نطاق الأسرة هناك الأم الجاهلة أو الأمية، و«التي نظراً لوضعيتها

المقهورة تتأثر الى درجة خطيرة بالتفكير الخرافي والغيبي، وتتسلط عليها معتقدات لاعلمية (الجن والشياطين، الشعوذة، والقدرية الخ..). وموطن الخطورة في ذلك هو أنها تنقل هذه الأفكار الى طفلها، مما يجعل نظرته الى العالم منذ البداية خرافية ولاعلمية. ليست الأم فقط هي التي تغرس هذه الذهنية المتخلفة في أعماق الطفل، بل أيضاً الإطار الحياتي العام الذي يعيش فيه قبل سني الدراسة، الذي تتفشى فيه الأفكار البائدة والممارسات الخرافية والنظرة الغيبية (من غول وعفاريت وجن وأشباح وأرواح). ومن النادر أن يجيب هذا المحيط على تساؤلات الطفل، بعد الثالثة من العمر، حول أسرار الوجود وقوانين ظواهره المختلفة إجابة علمية رصينة»[٢٧].

وتفيد معظم الدراسات النفسية الى أن الأطفال الخاضعين لابائهم يكونون متقبلين للأيديولوجيات التسلطية. ويفترض شتاين «أن هذا الخضوع اذا بلغ أقصاه، فإن الفرد سيجد صعوبة في المغامرة العقلية، ويظل يتعامل فقط مع ماثبتت صلاحيته ويتجنب كل ماهو جديد[٢٨]. وتقبل التسلط يهيىء الشبيبة العربية نفسياً لتقبل العظامية والخضوع التام لها، ويجنبها المغامرة العقلية التي يمكن أن يتولد عنها أفكار جديدة تناقض ماتوارثه عرفانياً عبر عظاميته، من الوسط الاجتماعي الذي يحياه.

ويأتي التعليم بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني ليزيد الطين بلة. فهو بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني «احفظ لتنجح»، الذي لايدع مجالاً للمتعلم بالتفاعل مع الكم الهائل من المعلومات والمعارف التي يتلقاها، ينمي التفكير الامتثالي لدى الشبيبة، ويشجع على التقاليد والتكرار، ويكبت روح المغامرة العقلية، مما يساعد على بناء جدار صلب يصعب تجاوزه، مابين الشبيبة العربية، من جهة، والمعلومات والمعارف التي تتلقاها، من جهة ثانية. مما يجعل الشبيبة العربية عاجزة عن استثمار الكم الهائل من المعلومات والمعارف. وهذا مايفسر الجدب الإبداعي الأصيل، والخصاء الفكري للشبيبة العربية، اذ «لايمكن تخيل وجود أجيال لها إمكان التفكير المبدع في

ظل مناهج تربويةترسخ التقليد، وتقوم على التلقين، وتجعل الحفظ أساساً لقياس التحصيل والتفاضل بين الطلاب، لأننا في هذه الحالة لن نحصل إلا على نسخ مكرورة من أساليب التفكير وأنماط السلوك التي يسودها التقليد، ومن ثم تنتفي حدة الأفكار وتجدب قدرات التخيل، وتموت ملكات الابداع، لتكون المحصلة سلبية في الأداء وفقراً في النتاج المادي وتخلفاً في البناء»(٢٩).

هذه التسلطية التي تمارسها العظامية، والتي ترسخها أساليب التعليم الأبوية التسلطية التلقينية، وتؤكدها، والكم الهائل من المعارف والمعلومات التي يتلقاها الشاب، تجعله، من جهة، أسيراً للاعتقادات والتفسيرات والأطروحات التي تفرضها عليه عظاميته فرضاً قسرياً تسلطياً. ومن جهة ثانية، تبهره المعلومات التي يتلقاها تعليمياً، فتجده في المخبر ومدرج الجامعة يتقنع بأشد الأقنعة علمانية، بينما تجده في أحاديثه اليومية وتعاملاته وتوجهاته، يرتدي أشد الثياب تخلفاً ورجعية.

هذه التناقضية سمة رئيسية من سمات شبيبتنا العربية، والتي- إن تدل، تدل على عجز الشبيبة العربيةبالانعتاق من أسر عظاميتها.

ففي دراسته «البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة»، يخلص الباحث نزار ابراهيم الى أن ٦٥٪ من أفراد العينة الشابة المثقفة التي خضعت لدراسته، يؤمنون بأن مصير العالم، الطبيعة، الانسان، قد حدد سلفاً من خارج هذا العالم، وبالوقت نفسه نجد أن ٨٧٪ من أفراد هذه العينة يؤمنون بمبدأ السببية، وبالعلاقات السببية للظواهر والحوادث الاجتماعية والطبيعية. كما أن ٨٠٪ من أفراد هذه العينة يؤمنون بالتغيير والصيرورة اذ أنهم أعربوا عن إيمانهم بتبدل الأشياء وتطورها، وبالتالي بحركتها، المجتمع، الانسان، وحتى الطبيعة، وهذا التطور رهن بعمل ووعي هذا الانسان لنفسه، ومن ثم إدراكه حقيقة الظواهر المحيطة، وجوهرها الفاعل بها.

ويضيف الباحث، بوضوح شديد نلمس حدة التناقض في البنى الفكرية الاعتقادية لهذه العينة، فعلى الرغم من ارتفاع نسبة المؤمنين بالتطور، والتغيّر، والتبدل، أي الحركة، واعتبار الانسان محوراً لهذا التطور والتغيّر، ارتفعت أيضاً نسبة من يعتبرون أن هذا الكون بشموليته، وبمضامينه الجزئية حددت من خارج هذا الكون، أي بمعزل عن العقل الانساني الواعي وبالتالي بمسح له.

إن هذا المثقف الذي آمن بالغيبيات وسلطانها الكلي على حركة الأشياء ووجودها، آمن هو نفسه وبالوقت نفسه بنقيض ذلك تماماً أي بفعل الانسان وامكانياته اللامحدودة، وبأن هذا الانسان هو المحدد لحركته ومستقبله وتغيراته.

ان هذه التناقضية مردها الى التناقضية الفكرية والثقافية العامة القائمة في مجتمعنا، والى التناقضية الاجتماعية والاقتصادية في بنيوية هذا المجتمع من أنماط اجتماعية متعددة غير متجانسة، ولانعدام المنهج التثقيفي الاعلامي التربوي الأخلاقي الرسمي، المتماسك فكرياً، والواضح أيديولوجياً، وعليه فان مجمل بنائنا التربوي، التعليمي، والتثقيفي، الأخلاقي، ماهو إلا نتاج هذه التناقضية الشمولية في المجتمع..

إن أكثر مانلاحظه هو انتشار تلك الشبيبة المثقفة اللاعلمية في التفكير، المذعنة لتأثير الأفكار الغيبية اللاهوتية والقدرية بل وحتى الخرافية(٣٠).

وتظهر العظامية في عدة صور منها:

- العظامية الدينية: وهي الاعتقاد بالأولياء وكراماتهم، وأصحاب الطرق الصوفية وسلطانهم. كما تتضمن الكثير من الممارسات التي غالباً ما يلفق لها مسوغات وتبريرات دينية، تجعلها قداسية غير قابلة للنقد أو الجدل.

- العظامية الغيبية: وهي الايمان بالقوى الغيبية العطالية من جن وكائنات لامرئية، وعفاريت. كما تتضمن ممارسات لها مسوغاتها الغيبية من سحر وشعوذة.. الخ.

- العظامية الاجتماعية: وهي تتضمن جملة الأطروحات الاجتماعية التي تصيغ العلاقات الاجتماعية مثل النظرة الدونية والمحتقرة للمرأة ولدورها الاجتماعي واستلابها اجتماعياً واقتصادياً وجنسياً[٣١]، ونلمس انعكاس هذه النظرة الدونية للمرأة واستلابها في الأمثال الشعبية مثل: «المرأة ضلع قاصر»، «المرأة بنصف دين ونصف عقل»، «المرأة عورة»، «المرأة غواية الشيطان». كما تتضمن جملة الأحكام والتقاليد والعادات التي تصيغ العلاقات العشائرية من ثأر وديّة وزواج، حيث نجد انعكاساتها أيضاً في الأمثال الشعبية مثل: «إل مايأخذ بثاره يموت بناره»، . . من ثنى دخل الجنة» للحث على الزواج من إمرأتين. . الخ.

ويكمن الخطر الحقيقي للعظامية، ليس كمعيق للتفكير لدى الشبيبة العربية فحسب، بل وكنهج للتعامل مع الواقع بكل مشكلاته وإشكالياته، ومع الطبيعة والعالم، حيث أن العظامية بامتدادها، وتسلطها الديني والغيبي والاجتماعي، أطرت الرؤية الشبابية للواقع والطبيعة والعالم بمؤطرات جبرية عطالية تستحيل فيها الفعالية، لأنها تنفيها، باعتبارها- أي الفعالية- نزعة شعورية قصدية للعمل، وبالتالي، تحرراً من الواقع والطبيعة وقوانينهما عبر المعرفة الحقة بعلاقاتهما.

وهناك مقولة شبابية- وهي تعبير عن تيار أشمل يجرف الأمة بأكملها- تختصر كل مايمكن أن يعانيه الشباب العربي من إحباط وعدم فعالية وتخاذل وعطالة وفقدان الحس العام بالمسؤولية، إنها مقولة «الأمر الواقع» التي تتحطم أمامها كل طموحات وتطلعات وآمال الشبيبة العربية، والتي يبرر من خلالها كل الاخفاقات التي تعانيها شبيبتنا العربية، لتدلل على العطالية التفكيرية والخصاء الذهني الذي يعتمل في عقولهم.

ولعل تحليلاً لغوياً وفكرياً لهذه المقولة يفيدنا بمقاربة التأطير الجبري الذي يحكم الرؤية الشبابيةللواقع والطبيعة والعالم، وبالتالي، يجردها فعاليتها.

الأمر: الأمر هو الحادثة، والجمع أمور، وفي التنزيل العزيز: «وألا الى الله تصير الأمور» (الشورى: ٥٣)، أي الحوادث [٣٢].

والحادثة لابد لها من محدث للضرورة. والمحدث من ترك أثراً بمحدثه؛ فمثلاً العالم محدث من قبل محدِث وهو الله (يطلق على الله أحياناً «محدث قديماً» أو «محدث أزلياً» كما لدى الفلسفة الأفلاطونية).

أما الواقع، فهو اسم الفاعل من «وقع». ووقع على الشيء، ومنه يقع وقعاً ووقوعاً، سقط. وكل اشتقاقات «وقع» تفيد السقوط، وهو سقوط يأخذ دوماً حركة هابطة من الأعلى الى الأسفل، من العلياء الى الحضيض [٣٣].

والوقوع والسقوط يلزم الوجوب، لأن أصل الوجوب السقوط والوقوع؛ اذ أن الوجوب فيه معنى اللزوم، وهو المعنى الذي استعمل في الفلسفة العربية الاسلامية. يقال: وجب الشيء وجوباً اذا ثبت ولزم وكل واقع لازم [٣٤].

وبما أن الوقوع والسقوط يلزم الوجوب، اذا ثبت ولزم، وكل واقع لازم، فان مقولة «الأمر الواقع» التي تدل على الرضوخ المشين الى واقع محدث، والتسليم بثبوتيته وسكونيته، بوجوبه، ليست في حقيقتها سوى نزعة جبرية تنفي قيمة الشبيبة العربية كوعي ووجود وحرية وفعل، وبالتالي، تنفي قدرتهم على امتلاكهم لشروط التغيير والتطور والتقدم، وتجعلهم أفراداً ضمن قطيع من الأفراد، منفعلاً، ومسلماً بعجزه، وبالتالي، معلناً استسلامه وهزيمته.

فالجبرية بمفهومها الفلسفي الاصطلاحي، تنادي «بتبعية الناس الكاملة إما «لقوى غيبية، «للقدر الإلهي»، وإما لفعل قوانين الواقع المحيط، التي ينبغي على الناس الإذعان لها بدون تحفظ. ويقوم في صلب الجبرية عدم نضج المعرفة العلمية، والخطأ في حل المسألة السببية، حيث يبالغ إما في دور الضرورة أو في دور الصدفة. كما وتنفي الجبرية قيمة نشاط الناس الحر

كأداء لتحقيق الضرورة الموضوعية وتصف الجبرية قوانين المجتمع بالقوانين السرمدية «الثابتة» التي لاتتغيّر»(٣٥).

فالجبرية التي أفرزتها عظامية شبيبتنا العربية، وأطرت رؤيتهم للواقع والطبيعة والعالم، هي انعكاس حقيقي عن استلابهم من فعاليتهم، وتعبير عن المدى الحقيقي لأزمة الشباب العربي، وعن مدى تشيؤهم. فهي- كما يقول الدكتور حجازي: «تنظم الاعتباط الذي يحيط بوجد الانسان المقهور. تبرر هذا الاعتباط، تعطيه تفسيراً ما، يدفع المرء الى قبوله كأمر واقع، كمظهر من مظاهر قانون الكون والأشياء. والقدرية كدفاع تبرر حين يصل عجز الانسان مداه، وتنعدم قدرته على توجيه الأحداث والتأثير في الظروف وهي تتضمن محاولة ذاتية للسيطرة على المصير من خلال القول إن هذه هي طبيعة الأمور»(٣٦).

ثانياً: الحواذية: وهي سيطرة الأفكار والصور بمختلف صورها وأنواعها على نفسية الشبيبة والاستحواذ على سلوكياتها، دون إرادة منهم. أي أنها لم تعتمد منهم بعد تفكير. وهذه الأفكار والصور- على عكس العظامية من حيث زمنيتها الماضوية الارتدادية، هي أفكار وصور معاصرة.

وأكثر هذه الأفكار والصور حواذية على سلوكية شبيبتنا العربية، التي تعيق العملية التفكيرية لديهم- وتمنعها من أن تأخذ وجهتها السوية، هي حواذية وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة، التي تحتل بمختلف أنواعها (تلفزيون- راديو- فيديو- سينما.. الخ)، مساحة هامة في حياة شبيبتنا العربية، حيث تفيد معظم الدراسات حول علاقة الشباب بهذه الوسائل، على المكانة الهامة والمتميزة لهذه الوسائل في حياة شبيبتنا. وعلى حد قول أحد الخبراء الغرب، فان مقدار مايشاهده الشاب العربي أو الطفل العربي من التلفزيون أو الفيديو أو السينما، يفوق مقدار مايجلسه الشاب أو الطفل في صفه وبين أسرته مجتمعين! اذا أخذنا بعين الاعتبار مقدار العطل

الرسمية وغير الرسمية، من جهة، ومقدار البث المتواصل والمستمر يومياً لهذه الوسائل، والذي يزداد في العطل.

هذه المكانة الهامة والمتميزة لوسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة- إن كان في حياة شبيبتنا العربية أو الأطفال العرب، بل وحتى الكبار- هي التي أعطت لهذه الوسائل أهميتها ضمن سياسات الدول، فأولتها من الأهمية والدعم مايتناسب من حيث الأهمية، مع الدور الكبير الذي يمكن أن تلعبه هذه الوسائل.

ومعظم الكتابات حول وظيفة الاعلام ودوره في المجتمع، تحاول التمييز بين ثلاثة أهداف رئيسية له هي:

- نقل وتوصيل المعلومات للآخرين.
- محاولة التأثير في آراء الآخرين وتشكيلها.
- الترفيه والتسلية وتمضية أوقات الفراغ.

هذه الأهداف تتشابك معاً وتتفاعل، ويكمل بعضها البعض الآخر بحيث يمكن القول إن المادة الإعلامية- أياً كانت- قد تحقق هذه الأهداف الثلاثة معاً في وقت واحد وإن بدرجات متفاوتة.. ومع ذلك فان السياسة الاعلامية التي ترسمها الدولة لنفسها كثيراً ماتعطي أولوية نسبية لأحد هذه الأهداف على حساب الهدفين الآخرين، وتسخر جميع وسائل وأجهزة وأساليب الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة بها لخدمة هذا الهدف(٣٧).

وأكثر الأهداف أهمية بالنسبة للدول الغربية في سياساتها الاعلامية، الموازية لسياساتها العسكرية والاقتصادية بالهيمنة والسيطرة العالمية، هو التأثير في آراء الآخرين واعادة تشكيلها بما يخدم أغراضها السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية. وهي تنطلق بسياساتها الاعلامية والثقافية من «مبدأ نكران وجود الذاتية الثقافية للمجتمعات، وهذا يمكن تشخيصه في سعة انتشار الرسالة الاعلامية. ومن نتائج ذلك توحيد النماذج والآراء والأذواق وتعميم أنماط الحياة والدفع الى التقليد الأعمى. وكذلك التلاعب

بالمبادىء والعبث بالضمائر من خلال الاعلانات والبرامج الموجهة . وكل هذا من شأنه أن يخل بمقدرة الانسان على الخلق والابتكار، وأن يحد من قدراته العقلية على النقد والتحليل»(٣٨) .

وأكثر مناطق العالم عربدة لوسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية، هي الوطن العربي، حيث عمدت الدول الغربية من أجل تفعيل الرسالة الاعلامية الموجهة، وبالتالي، تحقيق النتائج الايجابية المرجوة بشأن تأثيرها في آراء الشبيبة العربية واعادة تشكيلها، الى اقامة العشرات من مراكز البحث متمركزة في جمهورية مصر العربية مهمتها قياس الآراء والتوجهات والدوافع في المجتمع العربي تمهيداً لتحديد جبهات الهجوم الاعلامية .

ففي دراسته «احتلال العقل»، يعدد الباحث رفعت سيد أحمد عشرات المراكز البحثية الأمريكية والأوربية والصهيونية متمركزة في مصر، حيث عرض نماذج مختارة لأبحاثها التي تصب في خدمة صانع القرار السياسي الغربي و«الاسرائيلي» . . يقول سيد أحمد : «هذه المجموعة من المؤسسات الأوربية والأمريكية و«الاسرائيلية» تنسج -مجتمعة- شبكة عميقة التأثير، وهي تنسق فيما بينها على أعلى درجة من الترابط والدقة، منذ مايزيد على الثلاثين عاماً على الأقل، إن كان نشاطها قد ازداد في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات . وهي تقوم بعملية مزدوجة، فتقدم المعلومات (السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية) لصانع القرار الأوروبي أو الأمريكي أو «الاسرائيلي»، هذا من ناحية! ومن ناحية أخرى تقوم بمحاولة زرع مفاهيم وقيم فكرية واجتماعية جديدة داخل الأرض العربية، وفي أحشاء عقلها، وذلك من خلال سياسة مايسمى بالبحوث العلمية المشتركة التي تهدف الى استبدال القيم الأصيلة في العقل الجماعي العربي والمسلم، بقيم ومفاهيم غربية، وفق خطط طويلة الأجل، متعددة الأدوات»(٣٩) .

هذه المراكز تقدم الدراسات والملاحظات حول اتجاهات ودوافع

الشبيبة العربية بدقة متناهية. وبموجبها، يتم تحديد الأفكار والصور التي يجب أن تتضمنها الرسالة الإعلامية بمختلف أنواعها (مسموعة أو مقروءة أو مصورة).

والأفكار والصور التي يتم تمريرها عبر الرسالة الإعلامية الغربية، تجد لها توافقاً مع دوافع لاشعورية ذاتية لدى الشباب العربي، مثل الأفكار والصور الجنسية، والصور الاستهلاكية والرفاهية التي تقدم عبر المسلسلات والأفلام، والصور التي تحاكي عالم الشبيبة مثل القوة والجمال والحيوية.. الخ. وكل هذا يتم عبر الإيحاء النفسي الغيري، الذي تتقنه وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية.

فالإيحاء يبدأ عبر تقديمه لفكرة أو صورة توقظ عاطفة لاشعورية، أو دافعاً لاشعورياً، يرغب الشاب الموحى اليه تعويضها عن ضعفه أو احساسه بالنقص والدونية تجاهها. فتدخل هذه الفكرة أو الصورة الى الدماغ، وتتجاوزه الى اللاوعي واللاشعور حيث تخلق دافعاً لاشعورياً، منه ينشأ سلوك الشباب.

والإيحاء يتوجه الى المراكز العصبية اللاشعورية، مما يعني أنه يتجاوز الوعي والعقل. واذا ماوافق الإيحاء عبر الفكرة أو الصورة الموحى بها، دافع لاشعوري ذاتي لدى الشباب، سرعان ماينتقل هذا الإيحاء من الإيحاء الغيري الذي تمارسه وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية، الى إيحاء ذاتي يمارسه الشاب بنفسه على نفسه، مما ينقل الفكرة الموحى بها أو الصورة، الى فكرة ثابتة تستحوذ على سلوكيته.

والفكرة الثابتة كما بيّن التحليل النفسي، هي دائماً نتاج آلية لاشعورية تتجاوز العقل والوعي، وتدفع السلوك بهذا الاتجاه أو ذاك. فهي معيقة للتفكير، لأنها تتجاوزه، ولاتقبل المناقشة أو النقد(٤٠).

فعندما يتم الإيحاء بأفكار وصور جنسية للشبيبة العربية عبر وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري والثقافة الغربية المختلفة، توافق هذه الصور

والأفكار عاطفة لاشعورية لدى الشباب، الذي استيقظت جنسيته حديثاً، وأخذت بالاضطرام والتأجج، والبحث عن منافذ لتصريفها. هنا ينتهي الإيحاء الغيري الذي تمارسه وسائل الإعلام الغربية، ليبدأ الإيحاء الذاتي للشاب نفسه نحو نفسه.

فالشاب يبدأ بالبحث عن كل مايشبع جنسيته- وإن كانت بطرق غير مشروعة، والتي ستزداد آلياً اضطراماً وتأججاً عبر البحث، مما يبلور فكرة ثابتة لاشعورية نحو الجنس. وغالباً ماتكون هذه الأفكار والصور الثابتة، التي هي نتاج لآلية لاشعورية التي تتجاوز الوعي والعقل، وتجد لدى لاشعور شبيبتنا توافقاً، تدفع شبيبتنا العربية- تحت ضغط الإيحاء الذاتي للشباب أنفسهم- لممارسة السلوكيات البعيدة عن الوعي والعقل- وبالتالي، المنطق والأخلاق- دفعاً قسرياً، وهي لاتعدو كونها أفكار وصور موحيها. فهي انسلاب للشبيبة العربية، حيث أن الانسلاب- كما يعرفه عالم الاجتماع الفرنسي «جاك لول» بقوله: أن تصبح منسلباً هو أن تصبح شخصاً آخر غريباً أكثر من كونك نفسك (وكذلك يمكن أن تصبح خاصة بشخص آخر). وبمعنى آخر فإن هذا يعني انسلاخ الشخص عن نفسه ليصبح خاضعاً وحتى متمثلاً بشخص آخر». . إن الانسلاب حالة نفسية تؤدي بالفرد الى الانسلاخ عن واقعه الاجتماعي بقيمه وثقافاته وتبني أفكار مناقضة لمجتمعه وموالية للبلدان الاستلابية، وقد قال «شانزوونتر» بأن إمكانية الانسلاب قائمة حيثما كان الانسان (سلباً أو ايجاباً) يرتبط بالعالم الموضوعي المحيط به من أجل العثور على ذاتيته وتوافقها مع نفسه على الرغم من اختلافها عن هذا العالم، ومن ثم فإن الانسلاب يصبح مرادفاً للتنافر مع ثقافة المجتمع»(٤١).

فالإيحاء الذي يؤدي الى تشكيل الأفكار والصور الثابتة، فتستحوذ على سلوكيات شبيبتنا العربية، وتستلبها من ذواتها وشخصياتها، ماهي إلا حرب سيكولوجية عنيفة مموهة وغير معلنة وموجهة الى الفرد من أجل قتل

ماهو انساني فيه، وتحطيم فرديته وحرمانه من القدرة على العمل البصير والانتقادي «إذ تؤثر الدعاية الاستلابية، قبل كل شيء آخر في الانفعالات وفي نطاق اللاوعي بهدف سحق إمكانية التقويم الراشد للأحداث عند الانسان وتبنيه للحلول التي تتناقض موضوعياً مع مصالحه الجذرية. ويكرس المنظرون البرجوازيون أعمالهم للبحث عن طرائق وأساليب الدعاية الأكثر فعالية بغية الحصول على التأثير المنتظم في نفسية الفرد وإثارة رد فعل معين لديه موجه نحو تشويش نظام القيم أو حتى تحطيمه كلياً وبالتالي التحكم في نفسية الانسان واستلابه روحياً»(٤٢).

فالحواذية هي ذلك الفعل الآني المحسوس من عملية الغزو الثقافي الغربي لأمتنا العربية، والتي عبر تراكم الصور والأفكار الثابتة، تشكل اغتراباً ثقافياً يؤطر سلوكه وتتخذ الحواذية عدة صور منها:

- تشكيل الأفكار حول قضية منافية لحقيقتها.
- تشكيل الأفكار القيميّة المنافية للقيم والمبادىء والمثل السائدة.
- تشكيل الأفكار باتجاه جانب يطغى على جوانب أخرى.

★**تشكيل الأفكار حول قضية منافية لحقيقتها**: وأبرز مثال عليه هو حواذية شبيبتنا العربية حول الجنس والجنس الآخر. وهي أبشع أنواع الصور والأفكار الحواذية التي تستحوذ لاشعورياً على سلوكيات شبيبتنا، فتعيق العملية التفكيرية لديهم من أن تأخذ منحاها السوي والحر، مما يعني أنها تعيق التفكير الحر نحو المرأة أو الجنس، وبالتالي، تشكيل الأفكار السوية تجاههما.

وباعتبار الجنس والجنس الآخر مطلبان ملحان من مطالب مرحلة المراهقة والشباب، فان حواذية شبيبتنا من صور وأفكار حولهما، لاتعدو كونها استغلالاً شريراً لغرائز الشبيبة والعبث بها، حيث تخلص معظم الدراسات والأبحاث حول هذا الموضوع، الى أن هذه الحواذية مدمرة للشبيبة وللجنس الآخر معاً.

ففي محاضرة للدكتور عثمان لبيب فراج يقول: «نستطيع أن نؤكد من

خبراتنا أثناء العمل في العيادات النفسية أن الغالبية العظمى من مشكلات الشباب من الجنسين ترتبط إن قريباً أو بعيداً بأسباب تتعلق بالجنس، أو بالأدق، الى افتقاد المعلومات والاتجاهات السليمة أو الايمان بأفكار خاطئة مشوهة عنه»(٤٣).

ويلعب «الفيديو» دوراً خطيراً بتشكيل الأفكار الحواذية لدى شبيبتنا تجاه المرأة والجنس، حيث حلل الصحفي عبد الله الجعيش مفعول «الفيديو»، هذه الوسيلة الإعلامية ووقعها على الشباب العربي وصدى تأثيرها في عواطفه وحياته فاستنتج هذا الصحافي من أحاديث واقعية، أن البعض من هؤلاء الشباب أصبح يشعر باليأس من وجود زوجة كما صورتها له أجهزة «الفيديو»، من خلال الأشرطة التلفزية التي يقبل عليها أكثر من غيرها». . ويختم الصحفي قائلاً: «إنك أمام قضية تخريب كاملة لهذا الجيل»(٤٤).

وقد قامت أربعة طالبات من قسم الدراسات العليا في الجامعة الأمريكية في بيروت بدراسة تحت إشراف نبيل دجاني لاختبار نظرية «جورج غيربنر»، نظرية «التهذيب الاجتماعي Cultivatio» التي تتلخص بأن مشاهدة التلفزيون بكثرة تؤدي الى خلق وعي بشأن المجتمع لدى المشاهد يختلف عن الواقع الحقيقي. وخلصت الدراسة الى أن التلفزيون في لبنان على اختلاف توجهاته الوطنية أو القومية أو الأجنبية، يؤثر في تشكيل الأفكار لدى المواطن اللبناني الى واقعه الاجتماعي حول أربعة مواضيع تم اختيارها، هي العائلة والجنس والمرأة والعنف»(٤٥).

★تشكيل الأفكار القيمّية المنافية للقيم والمبادىء والمثل السائدة:

إن ظاهرة مايسمى بـ«العنف الإعلامي» المنتشرة في الدول الغربية وبعض البلدان النامية، شاهد عيان على الحواذية القيمّية لوسائل الإعلام والاتصال الجماهيري والثقافة، باستثناء قلة قليلة لامست الموضوع دون إثارته أو التعمق به، إلا أننا يمكن أن نرصد بعض ظواهر الحواذية القيمّية لشبيبتنا العربية.

فقد «شهدت سوق بيروت سيلاً من المجلات الموجهة الى الأطفال وصغار الشباب العربي توجههم توجهاً سيئاً، فاذا كان أطفالنا تستهويهم مغامرات «سوبرمان البطل الجبار» فليقرأوا اذاً مجلة «سوبرمان» التي تصدر عن شركة المطبوعات المصورة. واذا كان صبياننا مولعين بمغامرات «الرجل الوطواط باتمان»، فلتصور لهم مجلة «الوطواط» عن نفس الشركة السابقة. واذا كان شبابنا مغرماً بالعميل السري «جيمس بوند»، فليقرأوا بنهم المجلة المتخصصة جداً «الجواسيس» الصادرة عن دار النشر للتأليف والترجمة. ولن نستطيع أن نحصر عدد المجلات (اللبنانية) من حيث المظهر، (الأمريكية) من حيث الجوهر، المجلات التي تسمي نفسها (المغامر)، أو (الأبطال)، أو غير ذلك، من الأسماء تستهوي أعمار أبنائنا الغضة، وتستهدف تنشئتهم على هذا المثال الذي ترسمه المخابرات الأمريكية»(٤٦).

هذه المجلات وغيرها الكثير، بالاضافة الى «التلفاز» و«الفيديو» و«السينما»، شكلّت حواذية شبيبتنا العربية القيميّة التي تناقض قيمنا العربية الأصيلة ومبادئنا ومثلنا السائدة، بل وأنها تناقض حتى قيم ومبادىء ومثل الانسانية، لأنها قيم ومبادىءومثل تمجّد العنف والأنانية والقتل، والرومانسية الوردية المفرطة (٤٧)، كما أنها تحارب قيم الزوجية والأسرة والمجتمع.. الخ.

ففي الدراسة المنوّه عنها آنفاً، يقول الجعيش: إن البعض من الشباب أضحى يشعر بالسعادة عندما يتحدى دوريات الشرطة ويسير بسرعة فائقة. وكل ذلك بتأثير الأفلام الرخيصة التي ساعدت أجهزة «الفيديو» على انتشارها، حيث تقدم لك الخير محارباً والشر منتصراً وسائداً، والمخلص فاشلاً محارباً والمنافق ناجحاً ثرياً والجبان سالماً غانماً».

ولقد تعدى خطر الحواذية القيميّة إعاقة التفكير، واستلاب الذات والشخصية، الى قتل النفس وتغييبها نهائياً. وهي ظاهرة تستحق منا التوقف عندها طويلاً ودراستها باستفاضة لمعرفة حيثياتها.

فقد تناقلت وكالات الأنباء العالمية قضية انتحار تسعة شباب لبنانيين من الجامعة الأمريكية في بيروت، متأثرين بمطرب «الروك» الأمريكي «كوبين»، وبتعاليم جماعة «النيرفانا». وهؤلاء الشباب كانوا يقلدون مطرب «الروك» وجماعة «النيرفانا» عبر:

- ارتداء الأقراط في آذانهم خلال دخولهم الجامعة الأمريكية.
- ارتداء ملابس تحاكي ملابس مطرب «الروك» وجماعة «النيرفانا».
- الايمان الأعمى بمبادىء وتعاليم جماعة «النيرفانا»، وهي: الايمان بالأسلحة، والورود والقتال، والراحة من حياة كريهة، والانتقال الى الفضاء الأعلى حيث الراحة الأبدية..

ويضيف أحد أصدقاء المنتحرين باطلاق الرصاص على رأسه: إن المنتحر كان متأثراً بجماعة «النيرفانا»، وسلوكه يدل على ذلك، حيث دخل في أحد الأيام الى مدرج الجامعة الأمريكية في بيروت، وراح يشرح للطلاب مبادىء جماعة «النيرفانا» ومدى أهميتها»(٤٨).

فهل يمكن تفسير هذا الانتحار الجماعي للشباب التسعة، إلا بأنهم قد خضعوا لايحاء هذه الجماعة «النيرفانا» ولمطرب «الروك» الأمريكي، حيث وجد الإيحاء في آلية لاشعورهم توافقاً، خصوصاً وأن الشباب اللبناني يتعرض لضغوط، أقلها الحرب الأهلية اللبنانية وتركتها الثقيلة، ومن ثم، تشكلت لديهم فكرة ثابتة حول الموت، أفضت الى سلوك الانتحار؟!

★تشكيل الأفكار باتجاه جانب يطغى على جوانب حياتية أخرى:

مثل تشكيل الأفكار والصور الحواذية تجاه الرياضة ومايسمى بـ«الأغنية الشبابية».

فـ«الأغنية الشبابية»، بموسيقاها المتمردة، وكلماتها البذيئة السوقية، والحركات التي تصاحبها والتي تحاكي غرائز الجنس لدى الشبيبة، تجد لها توافقاً في الآلية اللاشعورية لدى الشباب، إن من حيث محاولتهم التمرد أو من حيث اشباع جنسيتهم المكبوتة. من جهة. وهذه الأغاني، من جهة

ثانية، باغترابها الثقافي، توافق حالة الاغتراب الثقافي التي ترزح تحت عبئها شبيبتنا.

أما الاهتمام المتزايد- وغير المعقول، بالرياضة في وطننا العربي، فإنه يفضح نيات بعض الحكومات العربية بتشكيل الحواذية الرياضية كنوع من المخدر لصرف الشبيبة العربية عن التفكير بمشكلاتها ومشكلات المجتمع العربي وماآلت اليه أمتنا العربية. وقد نجحت بعض الحكومات بمسعاها هذا الى حد كبير، ويعود ذلك لسببين. أولهما: إن عالم الرياضة وماتشكله صورها من انطباع بالحيوية ونشاط وطاقة وجمال، تجد لها توافقاً في الآلية اللاشعورية لدى شبيبتنا، سرعان مايتحول هذا الإيحاء الغيري الى إيحاء ذاتي، يخلق دافعاً لاشعورياً قوياً باتجاه الرياضة. وثانيهما، هناك اتجاه عالمي يسعى لتكريس هذه النزعة الحواذية وتعميمها عالمياً، حيث «ساهمت الإيديولوجية الرأسمالية في تصعيد هذه النزعة، وأصبح انسان المجتمع الرأسمالي، المستسلم لرؤاه، وأحلامه، أسير أساطين الرياضة الذين صنعتهم هذه الرأسماليةعن طريق «صنع» الرياضي وفق أرفع النماذج الخارقة، وعن طريق الإعلام الذي خلق نجوماً يضاهي أدناهم شهرة أرفع الأدباء مستوى، وحولت الرياضة الى تجارة رابحة، وأصبح اللاعبون يباهون ويشترون بمبالغ خيالية تسحر ألباب الجماهير، إن لم نقل تدوخهم.. وأصبح حساب لمسة الكرة آلاف الدولارات، وكذلك القبضة المسددة بإتقان الى وجه الخصم.. وأضحت الجماهير الفارغة من التفكير الجدي، والاهتمام النافع والهوايات المعقولة، تجد نفسها في مدرجات الملاعب»(٤٩).

● التفكير الانغلاقي للشبيبة العربية:

وماذا كانت النتيجة؟

إن خضوع شبيبتنا العربية للعظامية والحواذية، ومايمثلانه من إعاقة للعملية التفكيرية السوية، جعل تفكير شبيبتنا العربية يتسم بالانغلاقية.

والتفكير الانغلاقي- أو المتقارب، على عكس التفكير الافتراقي- المتشعب، هو- كما أوضح «غليفورد» من خلال دراساته وأبحاثه، ذو استنتاج أو جواب واحد. بينما التفكير الافتراقي- المتشعب، هو نوع من البحث والتفتيش في كل مكان والتحرك باتجاهات متعددة. فهو يتميز بأنه الأقل التزاماً بهدف واحد. إنه يتمتع بحرية التحرك في اتجاهات متباينة، رافضاً الحل القديم(٥٠).

فالتفكير الافتراقي- المتشعب- متحرر من الرؤية المسبقة للأمور، وبالتالي، قادرٌ على التحرك بحرية والتوصل الى الاستنتاجات التي يثبت صوابيتها. ومن جهة ثانية، يتيح قدراً أكبر من التجادل الدينامي مع الواقع والطبيعة، مما يعني أنه يهيىء مجالاً واسعاً للمغامرة العقلية التي تنتج عنها الأفكار الإبداعية والابتكارية العظيمة.

بينما التفكير الانغلاقي، وهو سمة شبيبتنا العربية، أسير لرؤية واحدة مسبقة، ولايعدو كونه تكراراً للأفكار السابقة، أو مايثبت تداوله- وليس صحته، مما يحرم الشبيبة القدرة على بناء وتوليد الأفكار الذاتية.

كما ولعب التعليم بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني «احفظ لتنجح»، دوراً مهماً في تنمية التفكير الانغلاقي- المتقارب، لدى شبيبتنا، على حساب التفكير الافتراقي- المتشعب. فالتعليم بأسلوبه الأبوي التسلطي التلقيني «احفظ لتنجح»، يبقي الطالب خارج اطار التفاعل المثمر مع المعلومات والمعارف التي يتلقاها، لأن المطلوب من الطالب إثبات ونقل الاجابات التي حددها المنهاج، وليس المطلوب منه أن يزيد عليها شيئاً، مما يعني بقاء الطالب، بتفكيره، أسيراً لاجابات المنهاج، وهي إجابات وحيدة الاستنتاج.

وللتفكير الانغلاقي- المتقارب، لدى شبيبتنا العربية، سمتان رئيسيتان هما:

● الاستبدادية: وهي غرور الشاب بما هو مستغرق به عرفانياً

ومايحوذه من أفكاروصور ومعتقدات وسلوكيات، والأنفة عن قبول النقد والمشاركة بالرأي، أو هي الاستقلال فيما هو مستغرق به ويحوذه من أفكار ومعتقدات . . الخ(٥١).

إن الشاب العظامي والحواذي، لايملك إلا تصوراً وحيداً تهيئه له عظاميته أو حواذيته، اللتان تعيقان العملية الفكرية لديه من أن تأخذ منحاها السوي والطبيعي، وبالتالي، افتقاده المقدرة على توليد وبناء الأفكار، وهذا يدفعه- آلياً، نحو التمسك بما هو مستغرق به ومستحوذ عليه، تمسكاً شديداً يصل الى حد الاستبدادية.

استبداديته نحو عظاميته وحواذيته ليست بسبب صوابيتها، لكنه يخشى أن يفتقدهما عبر النقد والمشاركة بالرأي، فيصبح خاوياً من الأفكار في ظل عدم قدرته على ايجاد البديل عنهما، الذي يمكن أن يحققه تفكيره المعاق.

● الإلغائية: هي إلغاء الآخر ومصادرة حريته، حيث أن الشباب العظامي والحواذي هو أسير لعظاميته وحواذيته وماتهيئان له من سلوكيات وأفكار، أي أنه يفتقد للحرية فكيف يعطي للآخرين الحرية وهو يفتقدها وقديماً قالوا «فاقد الشيء لايعطيه».

فالإلغائية، سلوك نفسي دفاعي يلجأ اليها العظامي والحواذي لحماية استبداديته لعظاميته وحواذيته، عبر إلغاء الآخر ومصادرة حريته.

الهـــوامش

١- لوبلينسكايا، أ.أ «علم نفس الطفل»، تر: عـامود، الدكتـور بدر الدين- منصـور، الدكتور علي، منشورات وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨٠، ص٥٠٢.

٢- لوبلينسكايا، ص ٥٠٠.

٣- لوبلينسكايا، ص٤٩٩.

٤- اسحق، الدكتور ميشال «المعاني الفلسفية في لسان العرب»، اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٨٤، ص ص ١٦٣-١٦٤.

٥- ابن منظور «لسان العرب المحيط» دار لسان العرب- بيروت ١٩٧٠، الجزء الثالث، ص ٢٧٤- مادة كفر.

٦- عاقل، الدكتور فاخر «معجم علم النفس»، دار العلم للملايين- بيروت ١٩٧٩، ط٣، ص١١٥.

٧- عاقل، ص٨٣.

٨- عاقل، ص٩٧.

٩- عاقل، ص٥٦.

١٠- صليبا، ص٢٦٢.

١١- السبيعي، عدنان «علم النفس»، وزارة التربية- دمشق ١٩٦٥، ص ص ١٠٦

١٢- السبيعي، ص ص ٧١-٧٢.

١٣- صليبا، ص ٣١٧.

١٤- سلوم، توفيق (ترجمة)، «المعجم الفلسفي المختصر»، دار التقدم- موسكو ١٩٨٦، ص١٣٦ ومايليها.

١٥- شيخ الأرض، تيسير «الفحص عن أساس اليقين»، منشورات اتحاد الكتاب العرب- دمشق ١٩٨٦، ص ص ١٥٤-١٥٥.

١٦- سلوم، ص ١٢٨

١٧- لوبلينسكايا، ص ٣٣٧ ومايليها.

١٨- سلوم، ص١٣٨.

١٩- سلوم، ص١٣٨

٢٠- بن ذريل، عـدنان «الفكر الوجـودي عـبـر مـصطلحـه»، منشـورات اتحـاد الكتـاب العرب- دمشق ١٩٨٥، ص١٩٨.

٢١- بن ذريل، ص٢٨٠.
٢٢- بن ذريل، ص١٠٠.
٢٣- بن ذريل، ص٩٥.
٢٤- السبيعي، ص٨١.
٢٥- سلوم، ص٥٤٧.
٢٦- سيد، عبد الحكيم محمود «الإبداع والشخصية: دراسة سيكولوجية»، دار المعارف- مصر ١٩٧١، ص٧٣.
٢٧- حجازي، الدكتور مصطفى «التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الانسان المقهور»، معهد الإنماء العربي- لبنان ١٩٨٩، ط٥، ص٧٧.
٢٨- سيد، ص٧٤.
٢٩- الحسين، الدكتور زيد عبد المحسن «بناء الفكر وتحديات العصر»، مجلة الفيصل، العدد ٢٣٣/ مارس- أبريل ١٩٩٦، ص٤.
٣٠- ابراهيم، نزار «البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة»، مجلة الوحدة، العدد ٣٩/ ١٩٨١، ص٩١.
٣١- . . ووصلت درجة احتقار المرأة، الى درجة أن مدرس مساعد في كلية العلوم في جامعة الزقازيق في مصر تمكن من الحصول على قرار قضائي يقضي بإلغاء إشراف أستاذتين على رسالة الدكتوراه الخاصة به تأييداً لطلبه رفض وجود «أي عنصر نسائي» في لجنة المناقشة. وكان مجلس الكلية قد أيد طلبه، في حين أن رئيس القسم رفض طلبه. . وقد قالت الاستاذه سمية الشيخ احدى المشرفات على الرسالة المذكورة: «إن وراء طلبه فكراً رجعياً وإحساساً بأن الناس يمكن أن تعيِّره لأن المشرفين على رسالته سيدات وهذا مفهوم خطير لاسيما وأنه يصدر داخل جامعة عريقة ومن معيد سيصبح أستاذاً جامعياً!!
نقلاً عن جريدة البيان الإماراتية، العدد ٥٨٤٣/ الأحد ١٧/٦/١٩٩٦.
٣٢- ابن منظور، المجلد الأول، ص٩٦- مادة أمر.
٣٣- ابن منظور، المجلد الثالث، ص ٩٦٦- مادة وقع.
٣٤- اسحق، ص٨٩.
٣٥- سلوم، ص١٧١.
٣٦- حجازي، ص ص ١٦٨-١٦٩.
٣٧- أبو زيد، الدكتور أحمد «الاعلام والرأي العام»، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد ١٤، العدد ٤/ ١٩٨٤، ص٣.
٣٨- المصمودي، الدكتور مصطفى «النظام الإعلامي الجديد»، عالم المعرفة الكويتية، العدد ٩٤/ تشرين الأول ١٩٨٥، ص٢٠٢.

٣٩- أحمد، رفعت سيد «احتلال العقل: ملامح الاستراتيجية الغربية للتحكم في العقل العربي»، مجلة العربي الكويتية، العدد ٣٤٩/ ١٩٨٧، ص٢٥.

٤٠- داكو، بيير «الانتصارات المذهلة لعلم النفس الحديث»، تر: وجيه أسعد، الشركة المتحدة للتوزيع- دمشق ١٩٨٥، ط٢، ص ١٦٠ ومايليها.

٤١- أبو فخر، الدكتور عدنان «الدعاية الاستلابية: أضواء على الصور والأنماط المقولبة وتأثيرها»، مجلة المعرفة الدمشقية، العدد ٣٢٦/ تشرين الثاني ١٩٩٠، ص١٠٨.

٤٢- أبو فخر، ص ١١١-١١٢.

٤٣- معاليقي، الدكتور عبد اللطيف «أضواء على مشكلات الشباب العربي»، مجلة الفكر العربي، العدد ٤٧/ آب ١٩٨٧، ص١٢٥.

٤٤- المصمودي، ص ص ٢٧٥-٢٧٦.

٤٥- دجاني، نبيل «دور التلفزيون في المجتمع اللبناني»، مجلة مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٠٨/ ١٩٩٦، ص٤٦.

٤٦- علي، الدكتور سعيد اسماعيل «الفكر التربوي العربي الحديث»، عالم المعرفة الكويتية، العدد ١١٣/ ١٩٨٧، ص ص ٥٢-٥٣.

٤٧- يمكن مراجعة مقالة الدكتور أبو هيف، عبد الله «كيف تنتشر الرواية الاستهلاكية»، الثورة الثقافي- العدد ٦/ ١٩٩٦، ص٤، للوقوف على آثار هذا النوع من الحواذية الرومانسية المفرطة.

٤٨- من نص لمراسل اذاعة لندن بالعربية.. تا ٨/ ٦/ ١٩٩٥.

٤٩- حافظ، محمد وليد «رياضة أم ترويض»، البعث الأسبوعي، العدد ٢٠٠-١٩٩٢، ص٧.

٥٠- فرنون، ب. ي (نشر)، «الإبداع: نصوص مختارة» تر: ناصيف، عبد الكريم، وزارة الثقافة- دمشق ١٩٨١، ص١٨٨.

٥١- هذه المقاربة للاستبدادية معتمدة على تعريف المفكر عبد الرحمن الكواكبي للاستبدادية.

* * *

الدراسات والبحوث

«البحر» في نماذج من الشعر العربي المعاصر: السياب، محمد عمران، فايز خضور

فائز العراقي

يندر أن نجد شاعراً عربياً، قديماً أو محدثاً، لم تنعكس في أشعاره نداءات هذا العاشق المتشرب بالزرقة، أو هذا الفحل المضيء الذي يلقح الأرض والريح بالمسرة فتعلن ساعة الاخصاب دقتها ويهزج الأزرق الكحلي، أو الأزرق المخضّر بالعنفوان، معلناً أن اللانهايةوالعمق والحلم خواصّ وسمات تتجوهر فيها ماهيتُه، خواص يتفرد بها نافشاً ريشه الطاووسي الأزرق، لاثماً سحنة المياه في عناقٍ متوج بأكاليل الزبد، عناقٍ لا يفقهُ سحره إلا رنين الأبد.

---

* فائز العراقي: شاعر وكاتب عراقي مقيم في سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب في سورية، سكرتير رابطة المثقفين العراقيين في سورية. من دواوينه: «الينابيع» «أناشيد الأبد»

- يقول العلم إن الكائنات الحية الأولى أصلها من الماء، ويحدد تاريخ تكونها بـ «اربعمائة مليون سنة» ومنها الحيوانات أحادية الخلية.

- وفي الأسطورة، والقرآن الكريم نجد أيضاً أن الماء هو أصل الكائنات الحية جميعاً، : وجعلنا من الماء كل شيء حي».

- وبالنسبة لكرتنا الأرضية فإن الماء يغطي ثلاثة أرباع مساحتها، كما أنه يشكل العنصر الحاسم في تكوين الجسم البشري.

من هنا نرى أن العديد من الشعراء العرب- إن لم يكن أغلبهم- استخدموا «البحر» كرمز للاخصاب ورمز للحياة وتجددها المستمر.

كيف انعكس «البحر» في بعض نتاجات الشعر العربي المعاصر؟

ماهي دلالاته المعنوية؟ ما هو حجم تأثيره في هذا الشعر؟ ينبغي القول أولاً، إن من الشعراء العرب المعاصرين من اتخذ من هذا الرمز محوراً رئيسياً في فاعليته وعطائه الشعري، فكتب قصائد كاملة تتمحور حوله- بل إن بعضهم جعله عنواناً لديوانه الشعري- مثلاً الشاعر العراقي فاضل العزاوي: «سلاماً أيتها الموجة، سلاماً أيها البحر»، والشاعر السوري بديع صقور: «الدفتر البري لأعشاب البحر»، ومنهم من مَرَّ عليه بشكل عابر أو غير رئيسي فاستخدمهُ في مقطع شعري، أو في جملة شعرية واحدة.

ما يهمنا في هذه الدراسة التركيز على نقطتين أساسيتين هما: دلالات هذا الرمز لدى بعض الشعراء العرب المعاصرين، والتشكيل الفني وخصوصاً كيفية رسم الصورة الشعرية باعتبارها العنصر الحاسم في العملية الابداعية الشعرية وفيما يتعلق بالامكانيات التي تتمتع بها المخيلة البشرية، وهي امكانيات متمايزة ومتباينة من شاعر لآخر.

نعتقد أن عوامل عديدة تفعل فعلها في هذا الموضوع، منها تمكّن الشاعر من أدواته الفنية، عمقهُ الفلسفي والرؤيوي الذي يحدد زاوية الرؤيا لهذا الموضوع، خبرته وتجاربهُ الحياتية، ثراؤه الروحي والتراكم المعرفي الذي

يمتلكه، بالاضافة إلى مقدار اطلاعه على هذا الموضوع «البحر» تحديداً، واستفادته من خبرات الشعراء العرب والعالميين، سواءً القدامى أم المحدثين، وكيفية استخدامهم وتوظيفهم لهذا الرمز، وأخيراً البنية النفسية والذوقية العامة للشاعر، بالإضافة إلى الوضع والمزاج النفسي لحظة الالهام والخلق والابداع الشعري، أي لحظة الكتابة والتفجر الشعوري.

- بالنسبة لدلالة هذا الرمز ومعناه، فقد تباين ذلك من شاعر إلى شاعر آخر، إلا أن المعاني والدلالات السائدة لهذا الرمز، هي: الحياة، الاخصاب، العمق، اللانهائي، الحُلم، الشفافية، الفحولة، إلا أن من الشعراء مَن استخدمَهُ بشكل مغاير وحمّله دلالات أخرى، فاعتبروه مثلاً رمزاً: للموت، والصخب، ورمزاً للشر والخراب... الخ، ويرجع ذلك كما قلنا تبعاً لزاوية الرؤيا التي ينطلق منها الشاعر في معالجة موضوعه هذا، وتبعاً لوضعه النفسي وتجربته العيانية المشخصة حيث يتم في هذه الحالة اسقاط ما هو ذاتي على ما هو موضوعي أي «البحر».

- أما بالنسبة للتشكيل الفني فقد تباين الشعراء أيضاً في هذا الموضوع، كل حسب قدرته الفنية والتخييلية. في دراستنا هذه سنحاول التطرق إلى هاتين النقطتين المحوريتين في هذا الموضوع، وتحديداً في نماذج من الشعر العربي المعاصر.

* **محمد عمران:** يندهش المرء، أو القارىء ربما يحار أيضاً في هذه القابلية أو الامكانية الابداعية الفذة التي يتمتع بها الشاعر العربي السوري: محمد عمران.

إن إحدى فذاذات هذا الشاعر- الينبوع هو في طريقة استخدامه لهذا الرمز «البحر»، في طريقة تعامله معه، وفي زاوية الرؤيا التي يتناوله من خلالها. ثراءٌ مدهشٌ، تنوعٌ في المعاني، طاقة تأويلية تحمل ألقها المدهش وقدرتها على التحول. نصٌ مفتوح بل منفتح كالبحر، مكتنز بالثراء، مشع بالدلالات. الغامض الشفاف المدجج بالأسرار والغبطة والتحول والعشق -بل والموت أيضاً، هذا هو بحر محمد عمران، أو بعض من بحره، هذا

البحر الزاهي الذي يفتح أمام الكلمة مصاريع الوجود، وأفق التحولات. إنها الكلمة- الفرادة، الكلمة- الغرابة، الكلمة- المعنى، الكلمة- الحرية، الكلمة- الجرح، الكلمة- الشهادة، الكلمة- الادانة، الكلمة- الملاذ، الكلمة- الموت، والكلمة- البحر الذي لايني يجترح معجزاته ويخلق أبعاده القصية المرئية واللامرئية.

قبل الغوص في الدلالة، والتأويل، والتشكيل الفني الصوري، لنقرأ له هذا المقطع من قصيدة «بنغازي» المدينة العربية البحرية:

«نائمٌ وجهُها على البحر،
والبحرُ مرايا
والبحرُ قصرٌ من الصمتِ
وللبحرِ شرفتان على الليل،
ولي شرفةٌ على بنغازي

* * * * *

أنا والبحرُ عاشقانِ عتيقانِ
كبرنا في غربةِ الحزنِ
ضيعنا مفاتيح حبنا
فتشردنا
وغنا على عراء الليالي

* * * * *

أنا والبحرُ غربتانِ:
له منفىً بأعماقهِ
ولي قاع منفاي
لنا شرفةٌ على بنغازي»[1].

تُرى ما هو مصدر هذا الثراء والاكتناز عند شاعرنا عمران؟

يقيناً أنه في عمقهِ الفلسفي- المعرفي الرؤيوي ذي الطابع الاشراقي-

التحولي القريب من لغة الوجود والبوح الصوفي، طابع تراتيلي- كشفي، يوحي ولايجهر، يهمس ولا يصخب، يشرق، يومض، يُلمح ولا يُفَصِّل.

يتخندق وراء قلاع الكلمة، يهزها بيديه كما يهز العاشق الشجرة فتسقط ثمارها: يانعة، ساحرة، مضيئة. ليست الكلمة الحادة والعارية، بل هي ظلالها وتباريحها المتوثبة في قيعان وغرف الذات السرية.

ويقيناً، إنه في هذا الخيال البشري الجامح، المجنح، وغير المحدود، الخيال الذي يُفلسف لحظة وجوده الفني عبر التحول والاشراق والتماهي مع المطلق. الخيال المتوثب، المكتنز، المُشع، المتحول، المُشرق هو وحده القادر على اعطاء هذه الايحاءات الدلالية المتنوعة، وهذه التأويلات التي تفتح الآفاق أمام تأويلات أخرى. توليدٌ يُولد توليداً، ومعنى يُولد معنىً، وهكذا هو سر الابداع المُجدد.

ويقيناً أنه التمكن من الأداة الفنية، والقدرة على تطويع اللغة خالقة كل هذا البهاء، اللغة ليست هي الوعاء المادي للفكر كما قالوا فقط، بل هي هذه السماء الرحبة التي تحتضن مشاعر الإنسان وعوالمه الحالمة وخبراته الحسية والذهنية. هذا هو العام، أو جزء من العام فيما يتعلق بتجربة عمران الثرية، لنعد إلى الخاص، وتحديداً «البحر» في تجربة عمران. في هذا المقطع الشعري يستخدم عمران «البحر» بمعان ودلالات متنوعة: البحر- المرآة، البحر- الصمت، البحر- الاطلالة، البحر- العشق، البحر- الغربة.

البحر- المرآة: الذات العاكسة، المُشعة، ذات البريق، الشفافة، البحر هنا ذات بعينه، ذات شفافة ومشعة، ولكنه أيضاً موضوع تنعكس عليه، أو فيه الذوات الأخرى، من خلال شفافيته الزرقاء، أو البيضاء نرى ذواتنا.

والبحر- الصمت: الهادىء، المتأمل، الوقور، الحكيم القادر على استجلاء كوامن الأشياء، بل هو النافذ إلى عمق الأشياء، المطل والمشرف عليها: أي البحر- الاطلالة، البحر- الاشراف، وتحديداً اطلالته ونفاذه إلى

أعماق الليل- فهو يمتلك شرفتين مطلتين عليه، ومندغمتين به- هذا الكائن المليء بالأسرار والمتوج بزهرة الغموض، والمكلل بهسهسة النجوم، والراقص على أنغام نقيق الضفادع، بل وأصوات الحيوانات الملتهبة في الغابة.

الشرفة توحي هنا بالرؤيا، واستبصار طبيعة الأشياء، وخاصة الغامضة منها، وإذا أمعنا النظر بهاتين الجملتين الشعريتين: «١- وللبحر شرفتان على الليل، ٢- ولي شرفة على بنغازي» لاستكشفنا أسراراً كثيرة في النص وخاصة فيما يتعلق بالدلالة والجانب الرؤيوي، إضافة إلى الفني. هنا ذاتان متمايزتان، ومتحدتان أيضاً في علاقة جدلية كلية، أي نجد هنا حركية الاتصال والانفصال، أو التمايز والتداخل.

فالبحر «ذات» مطلة ومشرفة. والشاعر «ذات» مطلة ومشرفة أيضاً. ولكن لكل «ذات» منهما إطلالتها الخاصة، وتفاعلها الخاص، بل وحتى حجم محدد من التأثير الجزئي أو الكلي. فذات الشاعر مطلة على المدينة «بنغازي» وتحتضنها، ولها شرفة واحدة، أما ذات البحر فهي تطل وتحتضن الليل برمته، ولها شرفتان وليس واحدة. التمايز هنا، أو أن لكل ذات مركزها الاشعاعي وفاعليتها المحددة، والتداخل والاتصال هنا هو من خلال علاقة الجزئي بالكلي، المدينة «جزئي»، والليل «كلي».

فذات الشاعر تحتضن المدينة من خلال شرفتها، أما البحر فمن خلال شرفتيه، فهو يحتضن الليل الذي يحتضن بدوره المدينة، وكل المدن الأخرى. وبالتالي فإن الرؤيا الاشراقية- الاطلالية للبحر هي رؤيا كلية، أما الرؤيا الاشراقية للشاعر فهي ذات طابع جزئي، وبالتالي فإن الشاعر- بالرغم من عظمته- جزء من كل عظيم هو البحر.

أما في المستوى الفني فيتضح لنا من خلال المقطع المذكور أن الشاعر يتمتع بمخيلة تركيبية شمولية وعميقة قادرة على إنتاج الصور المركبة ذات الطابع التحويلي الاشراقي، فالبحر يتحول أو يتداخل مُشكلاً ثلاث ظواهر

حسية الأولى المرايا: «البحر مرايا»، والثانية: قصر، «البحر قصر»، والثالثة له شرفتان «البحر اطلالة»، وفي الصورة المركبة والمجنحة الثانية: «البحر قصر من الصمت» يتحد المحسوس الذي هو «الصمت» ليعطي لنا هذا الاتحاد معنى تأويلياً اشراقياً متعدد الدلالة.

تخيلوا البحر على هيئة قصر، ما هو حجم هذا القصر؟ الألوان التي تشكلهُ؟. تخيلوا بحراً هيكله الرئيسي اللون الأزرق، أما أعمدته فلتكن من الأزرق المخضرّ، والأزرق الكحلي، وناحيته الزبد الأبيض الذي يفيض من أعلى إلى أسفل بحركة دائرية صاباً في مياه القاع والزرقة العميقة، إنه قصر مجسد بالخيال الذهني الحركي المتحول والمتجدد باستمرار، وفي داخل هذا القصر ينبض الصمت وهو الظاهرة المجردة، إنه البحر التأملي، أو القصر المتأمل، أعمدته الحكمة، وروحه الهدوء التأملي المشرق.

أما في المقطع الثاني فيأخذ البحر دلالة أخرى، إنه البحر- العشق، والبحر العاشق، لكنه ليس العاشق المخصب أو الذي ينعم بنعمة الحب، بل المشرد والتائه الذي استنفده الحزن وشرده فنام على عراء الليالي.

أما المقطع الثالث فيأخذ البحر دلالة متميزة أخرى، البحر- الاغتراب، البحر- الغربة: «أنا والبحر غربتان: له منفى بأعماقه، ولي قاع منفاي، لنا شرفة على بنغازي». يتجلى لنا في هذا المقطع ليس الذهن التحويلي العميق الذي يتمتع به الشاعر عمران فقط، بل قدرته الفنية المتميزة.

إنه فنان ينسج خيوط «لعبته» الفنية بكل مهارة ودقة، رابطاً المجرد بالمحسوس، العاطفي بالفكري، الواقعي بالحلمي في كل واحد مشع، ينبض في داخله ايقاع هادىء متنام يأخذ مداه الدرامي والفكري المتحد في نهاية المقطع: «لنا شرفة على بنغازي». لنحلل ماهية الفكرة وجوهرها حسب استطاعتنا: «له منفى بأعماقه» أي البحر، تصوروا عمق البحر،

وتصوروا منفاه المتطاول والعميق، هنا عمق العمق، أي أن منفى البحر العميق غير محدد، لامتناه، وغير قابل للنفاد. أما منفى الذات – الشاعرة- و«ولي قاع منفاي» فإنه مُحدد، لايقبل الاستطالة أو التمدد، إنه مرتبط بسلاسل القاع المجسد والقابل للادراك واللمس الحسي.

أما ضربة الشاعر الفنية الماهرة فتتجسد بهذا التوحيد بين ذات الشاعر وذات البحر من خلال قوله: «لنا شرفة على بنغازي» فبينما كان للشاعر في بداية القصيدة شرفة واحدة، وللبحر شرفتان، كما فصلنا سابقاً، أصبح هنا لكليهما. الشاعر والبحر، شرفة واحدة، هنا الاتحاد والانصهار العميق بين الشاعر والبحر اللذين أصبحا كلاً واحداً في الماهية والجوهر والاشعاع.

الملاحظة التي أسجلها هنا هو أن الشاعر عمران ضيّق من مساحة الفعل الاشراقي، أو الحركة الاشراقية حينما قال: لنا شرفة على بنغازي، ولو قال: لنا شرفة على الليل، لأخذ الاشراق مساحة أكبر، فالليل أكبر من المدينة- بنغازي-، ولو قال: لنا شرفة على الكون، لتوصل إلى الاشراق الكوني الأبهر والأعظم، لكنه على أية حال أراد الاتحاد بالمدينة وله مطلق الحق في ذلك، ونحن سحبنا خيالنا إلى الاتحاد بالكون، لكل مراده وهواه، ويبقى الشاعر هو المبدع والمبتكر الأول. أما في قصيدته الرحلة فيأخذ البحر دلالة «التيه» أو «المنفى»، وبالذات فهو يأخذ شكل الحدود القصوى للتيه لنقرأ هذا المقطع: «هذا هو التيهُ: من أول الرمل، حتى فم البحر»[٢]، لم يقل الشاعر حتى نهاية البحر، ولو قال ذلك لسقط في القول العادي التقريري، لكنه ارتقى للفني- المدهش حينما شبه البحر بالكائن وحذف المشبه به «الكائن» وأبقى أحد خواصه أو أعضائه التي تدل عليه وهو «الفم». ما يهمنا هنا هو أن البحر يأخذ معنى تأويلياً آخر غير التيه أو المنفى، إنه البحر- المبتلع، الأكول، أو الذي يزدرد الأشياء. وبما أن السياق الشعري يدل على التيه، فإن دلالة البحر هنا، وفمه تحديداً، توحي بالغربة والوحشة والخوف من هذا الكاسر- البحر- الذي يبتلع الأشياء.

وفي مقطع آخر من القصيدة يأخذ البحر معنى الرحيل: البحر- الرحيل، والبحر- الضياع يقول الشاعر: «محاصراً بالأسلحة/ وبالتوابيت وبالهجرات صوب البحر / محاصراً بالذعر/ يرقد بين الأضرحة»[٣]. البحر هنا كمكان يهاجر له الآخرون لم يأخذ معنى المكان- الملاذ، أو المكان- الملجأ، بل إنه المكان- الضياع، وذلك لأن كامل السياق الشعري والنفسي للقصيدة والشاعر يوحي بأن الحصاد هو الذي دفع الذات المتمزقة بالهجرة صوب البحر، وهو ليس المشتهى أو المبتغى على أية حال.

وهذا مايكشفه منطق القصيدة الداخلي النفسي والشعوري. أما في قصيدته: «قصيدة للحرب» فيأخذ البحر دلالة أخرى، لنقرأ هذا المقطع الشعري:

«إني أهاجرُ قال. فانفتحتْ
عباءاتٌ
ومدّت زندها سفنٌ
وأعلن صدره الأخوي موجٌ
كان مكتتماً»[٤]

هنا البحر- الملاذ، البحر- الحنان الأخوي، الشاعر هنا لم يذكر البحر مباشرة، بل ذكر أحد العناصر الدالة عليه «الموج». ثم يأخذ البحر في نفس القصيدة معنى «الرحيل» بقوله: «هو البحر- اغترب ما شئت- هاجر»[٥]، ثم يأخذ معنى- الغيبة أو الغياب- وأيضاً يكون الشراع هو العنصر الدال على البحر هذه المرة، يقول الشاعر: «قرطبة تغيب على المدى/ وتغيب أنت على الشراع»[٦].

وفي قصيدة: الوريث يأخذ البحر دلالة أخرى، لنقرأ له:

«هلُلوليا/ هو الحب يطلع من شجر البحر طفلاً/ له جسدٌ ساحلي/ وعينان من زهر البرتقال/ ووجه من الريح/ من خفق أجنحة العشب/ في شفتيه بساتين ماء/ ومملكة من لغات المطر. . . .»[٧].

البحر هنا رمز للخصب والعطاء والحب، له أشجار تنتج حباً على هيئة طفل، حتى الحب- الطفل الذي هو من نتاجات البحر وعطاءاته يكون جسده ممتداً ومتصلاً بالبحر، وذلك لأن جسده- الطفل- متشكل على هيئة الساحل، وكأن دورة البحر، أو دورة الحياة والاخصاب تبدأ بالبحر وتنتهي إليه، وكأننا أمام الحركة التالية- إذا صدق حدسنا-:

بحر- حب- بحر.

ولعل المقطع الشعري التالي يكشف بوضوح أشد دلالة البحر كرمز للاخصاب، بل ومصدر يولد الحب:

يقول الشاعر: «هللويا / هو الحب يولد من رئة البحر ثانية/ يتقمص وجهاً جديداً/ وعمراً جديداً/ ويهبط من شرفة البحر/ يرقص، عريان، في دفتر المدن العاشقة...»[٨]، ثم يأخذ البحر معنى الثورة والحيوية والحركة لأنه يولد من صلب الريح: «طوبى للموج المتدفق من نبض الريح»[٩].

أما في قصيدة العاشق، فإن البحر يأخذ دلالة مبتكرة أخرى، إنه البحر- الكذب، البحر- الخداع، البحر الخاوي الذي يعدنا بأشياء كثيرة في أعماقه وفي نهاية المطاف لانكتشف إلا السراب وخواء الأعماق، لنقرأ هذا المقطع المتميز: «على شجرة البحر/ علقت جنوني الأزرق/ أنا/ صياد الأحلام المنزلقة/ التففتُ بالحكمة/ وخرجتُ إلى الشاطىء/ البحارُ كاذبة/ ما في الأعماق/ سوى الأعماق».

وفي قصيدة غناء نجد البحر رمزاً للشفافية والحلم والغناء والفرح الإنساني الطفلي، لنقرأ هذا المقطع: «.... ولكن الريح مؤاتية/ والبحر أزرقُ/ البحر أزرقٌ أو أخضرُ.../ افتحوا الأشرعة/ افتحوا أشرعة الأطفال والأغنيات/ اعلنوا الفرح»[١١].

أما في قصيدة أخرى بعنوان غناء أيضا، فإننا نجد أنفسنا أمام معنى يتسم بالغرائبية والجِدة ويبعث على الدهشة، وهو في كل الأحوال يدل على

مخيلة الشاعر الخصبة القادرة على انتاج معانٍ عديدة ومتنوعة لرمز أو ظاهرة واحدة: «البحر»، هنا نجد البحر- السجن، لنقرأ هذا المقطع الغرائبي: «ومرة تخفف الهواءُ، فصار في رقة الضوء/ فسكن أجنحة العصافير / وأوراق الورد/ فجاءه ناموس الريح وسجنه في البحر/ فأعلن التوبة. ثم لم يتخفف أبداً-»[١٢].

وفي قصيدة «حالة» نجد تأويلاً آخر لمعنى البحر، إذ يتحول هنا إلى رمز للموت: «يأمر بشنق الينابيع التي لاتجري في مشيئتيه/ ويرقص على جثث الماء»[١٣].

* **بدر شاكر السيّاب**: هذا هو بحر «عمران»، فكيف هو «بحر» السيّاب الشاعر العربي العراقي الكبير، الذي يعده غالبية النقاد رائد الشعر العربي الحديث.

السيّاب شاعر المأساة الإنسانية، هو لم يتوهم، ولم يكتب رؤاه من عالم التجريد، بل كتب عن مأساة شعبه، مأساته الشخصية، والسيّاب هو من الشعراء الذين تطابقت حياتهم الشخصية مع معاناتهم الابداعية، وكان عمره القصير «٣٧» عاماً ونهايته المؤلمة الحزينة خير دليل على مأساته، وهكذا فمن ينقب عن «البحر» في روح السيّاب وفي أشعاره سيجده بحراً مضطرباً، بحراً يصفده الحزن، ويقيده الألم الإنساني، بحراً تلوكه المأساة وترميه زبداً عارياً تحتضنه كهوف الموت والمرارة. وأنت تقرأ «البحر» في شعر السيّاب تجد كافة أشكال الاغتراب والألم الإنساني.

فالبحر رمز «للفجيج» و«الرحيل»، و«اللانهاية» والاغتراب المكاني» والاغتراب المادي». فلنقرأ له هذا المقطع من قصيدته الشهيرة: «غريب على الخليج» التي كتبها في الكويت عام ١٩٥٣ معانياً من غربة شديدة:

«الريح تلهثُ بالهجيرةِ، كالجثام، على الأصيلِ

وعلى القلوعِ تظل تُطوى أو تنشرُ للرحيلِ
زحم الخليجَ بهنّ مكتدحون جوابو بحار
من كلِ حافٍ نصف عاري،
وعلى الرمالِ، على الخليج
جلس الغريب، يسرِّح البصرَ المحيّر في الخليجِ
ويهدُّ أعمدةَ الضياء بما يصعِّد من نشيجْ
«أعلى من العباب يهدر رغوهُ ومن الضجيجْ
صوتٌ تفجر في قرارةِ نفسي الثكلى: عراق،
كالمدِ يصعد، كالسحابةِ، كالدموع إلى العيون/
الريحُ تصرخُ بي: عراق،
والموج يعُول بي: عراق، عراق، ليس سوى عراق!
البحرُ أوسع ما يكون وأنت أبعد ما تكون»(١٤)

معان ودلالات مختلفة يرمز لها البحر في هذا المقطع الشعري، وتبدأ هذه المعاني المتمايزة منذ عنوان القصيدة، حيث يوحي البحر بالغربة: «غريب على الخليج»، ثم يأخذ البحر دلالة أخرى، هي «الرحيل»: «وعلى القلوع تظل تُطوى أو تُنشر للرحيل». ثم نجد البحر- الحيرة، البحر- الضياع: «جلس الغريب، يُسرح البصرَ المحير في الخليج» ثم البحر- الصخب، البحر- الضجيج، البحر- الهدار: «أعلى من العباب يهدر رغوه ومن الضجيج، ثم البحر- العويل حيث يأخذ البحر هيئة آدمي قادر على البكاء والعويل: «والموج يعُول بي: عراق». ثم البحر- اللامتناهي رمز الاتساع والامتداد غير المحدود.

«البحر أوسع ما يكون وأنت أبعد ما تكون».

لغة السيّاب في هذه القصيدة، وفي عموم شعره، لغة رائقة ونضرة، سلسة وواضحة، مشرقة وغنية، إنهااللغة «السيّابية» حيث يتضح لنا بأن الشاعر قادر على تطويع لغته والتعامل معها بمرونة فائقة بما يخدم التعبير

الفني عن موضوعه، وعن رؤاه، وأخيلته المحلقة، وبما يناسب الايقاع الشعري، وكذلك حالاته النفسية، وهذه المرونة تتضح في قدرة الشاعر على استخدام الاشتقاقات اللغوية المتنوعة: «مكتومون، كالجثام، جوابو، المغليّة، الوهاج، القرى المتهيبات، انتهار، ازورار. . . . مفردات من قصيدته: غريب على الخليج». إنها لغة طيّعه تسيل بين يديه سيلان الماء، وهي لغة فنية موحية ولماحة ومشرقة تبتعد عن اللغة القاموسية المحنطة.

أما صور السيّاب في هذا المقطع الشعري، فهي صور حسية في الغالب، صور منتزعة من الواقع اليومي والحياتي والبيئي، و لكنها تعلو عليه بما يحفظ لها الألق والادهاش الفني، وهي صور تحفظ عموماً التوازن النسبي بين ما هو واقعي وتخييلي، واقعي وحلمي، . ولعل أهم خاصتين فيها، هما: الابتكار والجدة، والتماسك الفني والفكري، لاحشو ولااستطالات زائدة تؤثر على البنية الفكرية العامة للقصيدة، أو على سياقها الشعري الذي يتنامى تنامياً طبيعياً. أي أن الصورة لديه لاتأتي كهدف بحد ذاته، وكذلك الرمز، بل لكل منهما وظيفة محددة بدقة وعناية وبما يخدم الغرض الشعري والبناء الفني والفكري العام للقصيدة.

ولعل القدرة التخييلية والفكرية للشاعر إضافة إلى العاطفة الجياشة والمنسابة تتجلى في هذا المقطع بهذه الصور المركبة التي تحوي العديد من الظواهر الحسية المتفاعلة فيما بينهما: «أعلى من العباب يهدر رغوة ومن الضجيج/ صوت تفجر في قرارة نفسي الثكلى: عراق، كالمد يصعد، كالسحابة، كالدموع إلى العيون. الريح تصرخ بي: عراق، والموج يعول بي: عراق، عراق، ليس سوى عراق، ليس سوى عراق».

البحر الصخب، البحر الضجيج، هو الذي يرمز له البحر في هذا المقطع، ولعل براعة الشاعر تتجلى هنا في هذه المقارنة المدهشة بين البحر المزبِد والمرعد وبين «صوت» الشاعر وذاته المكلومة والحزينة.

صحيح أن البحر في حالة ثورة وهياج وصخب، وإن رغوَه هدّار،

إلا أنه في هذه الحالة دون الثورة النفسية المتفجرة في ذات الشاعر، ودون صوته الهدار الذي يعلو على صخب البحر وضجيجه، إنها حالة تقابلية بين الذات والموضوع يعلو فيها الأول على الثاني لغرض فني وفكري أراد منه الشاعر تبيان مدى تولهه وعشقه وشوقه لوطنه العراق، أما الجمال الفني فيبدو لنا في تشبيه «صوت» الشاعر تشبيهات حسية رائعة لها قابلية النحت في الذاكرة والتغلغل في ثنايا النفس البشرية. حيث شبه الشاعر حركة الصوت وامتدادته وتفجره وصخبه بحركة صعود المد، وإنه يتكون كما تتكون السحابة في السماء، والدموع في العيون. وإذا كانت العلاقة الأولى بين الذات الشاعرة والموضوع- الطبيعة أو البحر- قائمة على التقابل، فإن العلاقة التشبيهية الثانية بينهما قائمة على التجانس والتماثل والتفاعل.

مع إضافة أخرى تدل على التمازج بين ما هو أرضي «المد» وما هو سماوي «السحابة». ولكي يكمل الشاعر مأساوية المشهد ودمار الذات المتمزقة فإنه يستنجد بعنصر آخر من عناصر الطبيعة، عنصر يرمز للثورة والحركة والحيوية: «الريح» ويشركها في هذه العملية الابداعية المركبة حيث يشترك الجميع: الذات الشاعرة، والريح، والموج في عملية الغرض منها تصوير حجم الفقدان الذي يعانيه الإنسان جراء فراقه لوطنه.

أما الغربة المكانية فتتضح بشكل أكبر في هذه الجملة الشعرية: «البحر أوسع ما يكون وأنت أبعد ما تكون». اغتراب مكاني واضح، عن المكان الأول، حيث معنى الكينونة الإنسانية وجوهرها، والسيّاب يعني ذلك جيداً ويعرف أن كينونته وذاته الحقيقية هي في وطنه: العراق، حيث الجذر الأول، والعلاقة الأولى وهو يعبر عن ذلك بوضوح في مقطع آخر بقوله:

«إني لأعجب كيف يمكن أن يخون الخائنون
أيخون إنسانٌ بلادَه؟
إن خان معنى أن يكون، فكيف يمكن أن يكون؟
الشمس أجمل في بلادي من سواها، والظلام

– حتى الظلام– هناك أجمل، فهو يحتضن العراق»[١٥].

أما الغربة المادية، أو الاغتراب المادي حيث يغترب الإنسان عن ثمرة عمله ويكون أسير العوز والحاجة فيتجلى لنا في مقطع آخر من القصيدة. السيّاب– وهذه حقيقة واقعية– كان حينها في الكويت ويريد العودة إلى وطنه «العراق»، لكنه لم يكن يمتلك النقود الكافية، فيلجأ إلى عملية الادخار وتجميع ما تيسر له منها لكي يحقق هذه الرغبة المتعاظمة في نفسه، وأثناء هذه العملية يتجسد لنا معنى آخر للبحر، إنه البحر– الجدب، بل البحر– العارض أو الحاجز الذي يقف بين الإنسان.وبين تحقيق رغباته المشروعة، حتى أن الأزمة النفسية تصل بالسيّاب إلى درجة أنه يتمنى أن لايكون ثمة بحار.

فلنقرأ هذا المقطع المعبر عن الحالة التي أشرنا إليها:

«يا ريحُ، يا ابراً تخيطُ لي الشراعَ– متى أعودُ
إلى العراق؟ متى أعودُ؟
يالمعةَ الأمواجِ رنحهنَّ مجدافٌ يرودُ
بي الخليجَ، – وياكواكبَه الكبيرة– . . . يا نقودُ!
ليت السفائن لاتقاضي راكبيها عن سفار
أو ليت أن الأرض كالأفق العريض، بلا بحار!
مازلت أحسب يا نقود. أعدّكُنَّ واستزيدُ،
ما زلتُ أُنقصُ يا نقودُ، بِكُنَّ من مددِ اغترابي،
مازلتُ أوقد بالتماعتِكنَّ نافذتي وبابي
في الضفة الأخرى هناك فحدثيني يا نقودُ
متى أعودُ؟ متى أعودُ.»[١٦].

ربما ليس هناك مدعاة للألم أكثرمن هذه الصورة الحسية المشعة بمعناها العميق، : «ياابراً تخيط لي الشراع» تصوروا أن إنساناً يخيط الشراع بابرتهِ

لكي يعود إلى وطنه!! كم يستغرق ذلك من الوقت؟ وكم يستطيع الإنسان، هذا الكائن الغريب، تحمل رتابة الانتظار، بل مرارته القصوى؟.

وكم هذا الحلم عزيز على النفس إلى درجة أن الشاعر وهو رمز الرهافة والحساسية الإنسانية يتمنى أن يزول البحر من الوجود لأنه أصبح عائقاً بينه وبين رؤية وطنه، وهو يعي جيداً أن «البحر» هو رمز الخير والعطاء والجمال، بل هو أصل الحياة والوجود!!.

* **فايز خضور**: الشاعر العربي السوري فايز خضور واحد من أهم الأصوات الشعرية في سورية منذ مطلع الستينات وحتى وقتنا الحاضر، وهو من الشعراء البارزين والمعروفين في الوطن العربي.

يرد رمز «البحر» في قصائد فايز خضور بتلوينات ودلالات متنوعة تدل على خصوبة وعمق رؤياه للوجود الإنساني في دوائره الثلاث: الوطني والقومي والإنساني العام.

سنتناول في هذه الدراسة قصيدة واحدة بعنوان: «من ذاكرة البحر» منشورة في ديوانه ثمار الجليد.

في هذه القصيدة يعتبر البحر المحور المركزي الرئيسي الذي تستند إليه القصيدة في كامل بنائها الفني والشعوري والفكري. يتداخل البحر مع عناصر أخرى: «الحلم» كقوله: «وأنهي استدارات حلم عتيق- ص٩».

والواقع: كقوله: «والشماتات لاتنضجُ الخبز/ بين الخيانات والغدرِ/ ص١٤».

في كل بهيٍ واحد، وهذه العناصر في تفاعلها الحي تشكل البنية العامة للقصيدة في مستوياتها المتعددة: الجمالية والفكرية والاجتماعية والنفسية والعاطفية، إلا أن «البحر» كما أسلفنا يشكل العمود الفقري لهذا البناء في عملية ولادته وتناميه وتطوره وآفاقه المفتوحة.

وهذه الحقيقة تتجلى منذ عنوان القصيدة «من ذاكرة البحر» وحتى خاتمتها، حيث نلمس التعدد الدلالي لهذا الرمز «البحر». فالبحر ذاكرة كلية

تحتضن الأشياء والموجودات، وهي بؤرة مركزية تستقطب المتضادات، وتتشظى مُشكلة» العديد من العوالم والاتجاهات.

ثم نلمس مفهوماً دلالياً مختلفاً حيث يرمز البحر إلى «الرهبة والخوف» فلنقرأ له هذا المقطع:

«حريصاً، تناءيتُ عن رهبةِ البحرِ،
ألهو برملِ الصحارى.
أعزّي اغتراباً لجوجاً،
يواتي شكول الدمار الذي
أورثتْهُ الطفولة. . . . »[١٧].

تتنوع الدلالة ويأخذ البحر أو ما يدل عليه «المحيط» مفهوماً آخر بمعنى «التجدد والشباب» أو «ضد الشيخوخة»، والشاعر هنا يطرحه بشكل ضمني يمكن فهمه من خلال سياق القصيدة وبنية المقطع الشعري العام: «توهمتُ- قبل القطيعة- / أن المحيطات، مثلي تشيخ. / وتضجر من حت خلجانها: بين جزر ومدٍّ/ وجزر ومدٍّ/ ظننتُ: يجيء زمان- ولابدّ- تسري بتيارها/ خلسة من نعاس ملول/ »[١٨].

وكلمة «توهمت» هي التي تؤشر إلى هذا المعنى «الشباب» وهو المعنى النقيض «للشيخوخة». ثم يأخذ مفهوماً آخر وهو «الاطلالة» و«الحرية» و«الانفتاح» على العالم والأشياء وهذا ما ترمز إليه «شرفة البحر»: «خجولاً، تلمستُ عكازتي وانسللتُ/ إلى شرفة البحر/ تثقل خطوي ذنوب/ - جليل على النفس تلويثها- / »[١٩].

ويأخذ «البحر» أو القرينة التي تدل عليه «الموج» مفهوماً آخر وهو الشموخ والقوة: «جسورٌ على شامخ الموج قلبي»[١٩].

كم هو رائع هذا التزاوج الحي والأسطوري بين شموخين:
شموخ الطبيعة المُمثلة بالبحر، وشموخ الذات الشاعرة الجسورة

المتطاولة التي لاتقبل بأقل من شموخ البحر، بل هي تؤكد تعاليمها وقدرتها وإرادتها على بناء حالة نفسية شجاعة تحقق قدراً أعلى من الشموخ الذي يختزنه البحر بجلاله وهيبته، وهذا المخزون الشعوري والفكري تدل عليه كلمة «جسورٌ». وفي موضع آخر يستخدم الشاعر هذا الرمز للدلالة على «الألفة والتآخي»: «ألوفاً، دنا البحرُ مني/ فآخيته واتجهنا معاً/ نستردُ ونوفي/ ديوناً من الهجر/ ظلت يباساً/ شهوراً- دهوراً طويلة...!!»(٢٠).

ثم نقرأ دلالة أخرى حيث يرمز البحر إلى «الاحتواء، والاحتضان، بل والمرشد إلى طريق الخلاص والعافية»، فلنقرأ هذه الصرخة الإنسانية المعذَبة للشاعر- التي تذكرنا بصرخة السياب المشهورة في مناداته للخليج- والتي تعبر عن الحالة الصراعية بين ثنائيات الانبعاث والموت، والعافية والسقم، الغياب والحضور، و أخيراً ينتصر الشاعر «الفادي» للحياة والحرية متحولاً إلى «زيتونة طيبة تضيء عمى الكون»:

«عودتي ليس فيها انهيارٌ، ولاكبوةٌ، أو سقوطْ
عودتي زفرةُ الصحو
بعد موات وشيك
وليست نكوصاً ذليلاً
رذاذاً خفيفاً من اللوم، يابحرُ
عافيتي في نشورٍ
أشر للخليج: احتويني
وخذني هبَه.
مثل زيتونة طيبة.
أصلها راسخ، والفروع ثمار،
تضيءُ عمى الكون
مبثوثة في نسيج النجوم»(٢١).

في نهاية القصيدة نلمس تزواجاً مدهشاً بين «البحر، والشعر»

فكلاهما يرفض القيد. و«التخوم» كلاهما ينشد الحرية والخلاص، البحر هنا رمز «للحرية» وإذا كان ثمة ما يعيق البحر من الانتشار والتمدد والحرية هو «المضيق» إلا أن هذه الإعاقة «مؤقتة» إذ سرعان ما يجتاز البحر مضيقه وينطلق نحو الكون الفسيح.

«المضيق» ينعكس سلباً على البنية النفسية للشاعر، فيضيق به، بل ويتحول «المضيق» إلى «جمر» ينخر ويحرق عظم الشاعر. المتلهف للحرية والانتشار، فلنقرأ خاتمة القصيدة التي تدل على ما ذهبنا إليه: «غربةُ الشعر- يابحر- بلواه،/ نسغ خلاياهُ/ شجو عذاباته/ قهره الزمني.../ وسر عطاياه/ «محنته أنه لايطيق التخوم»/ متعب في الهناءات، من أتعبه/ آه يابحر. يبقى مضيقك/ في العظم جمراً/ وفي البال نجواي/ مالي، ومالليغيوم.../»[٢٢].

المفاجأة المدهشة في نهاية القصيدة: «مالي، وما للغيوم..../» حيث ينتقل الشاعر بشكل مباغت من الأرضي إلى السماوي والحلمي، فاسحاً المجال لإمكانية التأويل، مانحاً القصيدة آفاقاً مفتوحة على الحرية والخصب والحلم.

ما يدهشنا في هذه القصيدة هو قدرة الشاعر على تنويع الدلالة، والانتقال من معنى إلى معنى آخر، بل وقدرته على الجمع بين المتضادات المتنافرة وإشاعة روح الانسجام فيما بينها، فالبحر في بداية القصيدة كان يرمز للرهبة والخوف ثم تحول إلى معنى آخر نقيض للأول وهو «الألفة» و«التآخي»: «وألوفاً دنا البحرُ مني/ فآخيته واتجهنا معاً» أي أن الشاعر قادر على إشاعة التجانس في اللاتجانس والانسجام في اللاإنسجام وهي مقدرة لايمتلكها إلا من يملك ذهناً تركيبياً محولاً، وطاقة تخييلية عالية قادرة على الغوص في مكنونات الأشياء وسبر أعماقها، بل وتحويلها وتركيبها في كل واحد منسجم قائم على أساس فكرة: «التنوع ضمن إطار الوحدة».

ثم إن هذه «الدلالة» تتنامى وتتنوع من داخل حركية القصيدة وبفعل

ديناميتها وقانونيتها الداخلية ومن خلال أساليب فنية متعددة يبرع الشاعر في استخدامها. فالشاعر يستخدم «المونولوج» كأسلوب فني يساعد على تنامي الفعل الدرامي فيها، كقوله: «عاتبت صبوتي الشطوط: / أين غوّرتَ، كم أقسمت مقلتاك/ مكابرة/ «لن تعود»؟ / - كنتُ أستجمع الخيوط/ »[٢٢].

الحوار يتنامى هنا بين «الآخر» و«الأنا» والآخر هو أحد مفردات الطبيعة «الشطوط» أما «الأنا» فهي الذات الشاعرة المُمثلة بالفعل الماضي «كنتُ».

ثم يستخدم أسلوب «النداء» الذي يساعده على تعميق التنامي الدرامي: «غربة الشعر- يا بحر- بلواه ص١٥، عودتي أيها الشاطئُ الأرخبيلي ص١٣»، والوصف: «متعبٌ في هناءات من أتعبه؟».

قصيدة فايز خضور «من ذاكرة البحر» تركيبية رؤيوية ذات مناخ درامي، وهي قصيدة متعددة الأصوات: ، صوت الشاعر: «حريصاً، تناءيتُ عن رهبةِ البحر» و«كنتُ أستجمع الخيوط» وصوت الطبيعة: «عاتبت صبوتي الشطوط/ أين غورت؟».

وصوت الشعر الذي يستنطقه الشاعر عن طريق ضمير الغائب!

«محنته أنه لايطيق التخوم».

الأصوات المتعددة هذه أعطتها مسحة درامية، وعمقت من حركية الحوار الذي ساعد على تفتحها وتناميها وإيصالها إلى خاتمتها النهائية ذات الأفق المفتوح.

لعل ما يميز فايز خضور في هذه القصيدة وفي عموم تجربته الشعرية هو قدرته العالية على تطويع لغته واستخدامها استخداماً فنياً مجازياً موحياً «في الغالب الأعم». فهي لغة سهلة واضحة أقرب إلى طلاوة الماء ويناعتهِ، إنها

لغة الحياة اليومية التي ترتقي إلى مصاف الغني المدهش عن طريق براعة الشاعر في تكوين علائقها، وفي صهرها داخل نسيج لغوي عضوي متماسك وأخاذ، ويبدو لي أن أحد أهم السمات الفنية في تجربة الشاعر هو فرادته وتميزه في انتقاء مفرداته، وفي اشتقاقاته اللغوية: «لجوج، شكول، غورّت، دحدحتَ، الجوارين، قذْيُ، الرخيّة، شجو. . . الخ»

لا أقول إن الشاعر يكمن في «لغته» فقط كما يقول البعض، بل هو في «لغتهِ» وعمق تجربته ورؤياه، في صدقهِ الفني والحياتي، في خياله الرحب وفي طريقة تشكيله لصورهِ الفنية، وفايز خضور هو نسيج من كل هذه العناصر التي تشكل الروح الشعري في نهاية المطاف.

أما السمة الثانية في هذه القصيدة وغيرها فتتجلى في الروح الساخرة الناقدة التي يمتلكها الشاعر، وفي صداميتهِ الحادة والجارحة، صداميته التي تؤشر إلى نواحي الخلل والضعف التي تنخر في جسد الأمة، هذه الصدامية التي تفعل فعل الجراح الذي يستأصل الأورام من الجسد الحي: «بين الخيانات والغدرِ/ والدجل المتبطن بالنية الشاحبة- ص١٤». كل ذلك من أجل انبعاث الأمة، وانبعاث الشاعر الفادي: «عافيتي في نشور/ أشر للخليج: إحتويني/ وخذني هبة/ ص١٤».

أما كيف رسم الشاعر في استخدامه لهذا الرمز «البحر» صورهُ الشعرية الفنية، وماهي سماتها في هذه القصيدة؟.

صور فايز خضور سهلة واضحة لا اغراب ولاتعقيد ولا دهشة مفتعلة- إلا أنها تُصنف ضمن السهل الممتنع- : «أن المحيطات مثلي تشيخ/ وتضجر من حتِ خلجانها ص١٠».

وهي صور مبتكرة غير تقليدية ولامكرورة، ذات طاقة ايحائية عالية

مشحونة بالأفكار ذات الطابع التغييري الخلاق، تعتمد على الايحاء والايماء والرمز الشفاف الواضح، وتبتعد حيثما أمكن عن التقرير والمباشرة.

ومن سماتها الأخرى: تماسكها الفني واللغوي والرؤيوي:

«رؤياي ألقت بعكازتي... ص١٢».

ما يدهش أيضاً في صور فايز خضور هو قدرته على إيجاد شيء من التوازن النسبي داخل بنيتها الفنية: بين الأرضي والسماوي، الواقعي والحلمي، مثال الأرضي والواقعي: «مثل زيتونة طيبة/ أصلها راسخ، والفروع ثمار... ي١٤». ومثال السماوي: مبثوثة في نسيج النجوم... ص١٤»، وكذلك التوازن النسبي بين المجرد والمحسوس، فلا هو شاعر يستغرقه التجريد ويبعده عن الأرض، وعن قضايا شعبه وأمته الملحة، ولا هو شاعر تستغرقُه التفاصيل اليومية وتبعده عن الحلمي والذهني المجرد ففي صورته المركبة: جسورٌ على شامخ الموج قلبي» تتعانق وتتواشج ثلاث ظواهر، الأولى مجردة «جسورٌ» وهي ترمز للشجاعة وهي صفة معنوية، والظاهرة الثانية حسية «الموج» والثالثة حسية أيضاً: «قلبي».

كما نلمس أيضاً في صوره التوازن بين العاطفي والفكري، فهو شاعر أفكار ومواقف بقدر ما هو شاعر متدفق ومنساب وذو عاطفة جيّاشة، عاطفة تمتلك مخزوناً كبيراً من الرهافة والشفافية والحساسية الشعرية المتوهجة.

مثال الفكري: قوله: «توهمتُ- قبل القطيعة- / أن المحيطات مثلي تشيخ، وتضجر من حت خلجانها/ ص١٠».

هذه الصورة مشحونة بطاقة ايحائية فكرية تستند إلى فكرة التجدد والديمومة والشباب وهي صفات أسبغها الشاعر على «البحر» حامل كل هذه المعاني.

أما مثال التدفق العاطفي والروح الشفافة فيتجسد بقوله :

«رذاذاً خفيفاً من اللوم، يا بحرُ». في هذه الصور المركبة التي تجمع بين الحسي «الرذاذ» والمجرد وهو «اللوم» تتجلى لنا رهافية وشاعرية فايز خضور بأبهى تجلياتها، فالشاعر في معاتبته لصديقه : «البحر- البوصلة» و «البحر- المنقذ» لم يكن ثقيلاً زاجراً، وهو معنى توحي به كلمة «اللوم» بل كان «لومه» خفيفاً ومنعشاً «كالرذاذ»، تخيلوا رذاذاً يعانق وجوهنا ويمسح عنها التعب في ظهيرة تموزية حارة، هذه الشفافية لايمكن أن تنبثق إلا من عاطفة جياشة ونبيلة، عاطفة لاتجرح في حالة اللوم والعتاب، فكيف بهذه العاطفة إذا انطلقت لتعانق أو تمجد الخصب والحرية والحياة والحب؟!!.

إن هذا التوازن المدهش بين المجرد والمحسوس، الواقعي والحلمي، العاطفي والفكري في صور فايز خضور هي واحدة من أهم السمات الفنية والفكرية التي تسم تجربة هذا الشاعر المبدع والخلاق، وهو ما تفتقد إليه الكثير من التجارب الشعرية العربية الهامة الأخرى.

هوامـــش

١) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص١٣- ١٤/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٢) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٢١/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٣) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٢٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٤) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٦٢/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٥) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٦٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٦) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٦٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٧) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٧١/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤

٨) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٧٢/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
٩) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٧٣/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٠) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص٨٨/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١١) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص١١٠- ١١١/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٢) محمد عمران / ديوان الأزرق والأحمر / ص١١٥/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٣) محمد عمران / المصدر السابق / ص١٢٤/ اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٤
١٤) بدر شاكر السيّاب / الأعمال الكاملة / ص٣١٧/ دار العودة- بيروت ١٩٥٣
١٥) بدر شاكر السيّاب / الأعمال الكاملة / ص٣٢٠/ دار العودة- بيروت ١٩٥٣
١٦) بدر شاكر السيّاب / الأعمال الكاملة / ص٣٢٣/ دار العودة- بيروت ١٩٥٣
١٧) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ٩/ وزارة الثقافة – دمشق ١٩٨٤
١٨) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٠/ وزارة الثقافة – دمشق ١٩٨٤
١٩) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١١/ وزارة الثقافة – دمشق ١٩٨٤
٢٠) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٢-١٣/ وزارة الثقافة – دمشق ١٩٨٤
٢١) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٤/ وزارة الثقافة – دمشق ١٩٨٤
٢٢) فايز خضور / ديوان ثمار الجليد / ص ١٥/ وزارة الثقافة – دمشق ١٩٨٤

* * *

الابـــــــداع

شعر

زهـــرة الجمجمـــة

عصـــام ترشـــحاني

همسة حب وعتاب إلى أبي الطيب

خضـــر الحمصـــي

قصة

الطيـــور

أحمـــد الخميســـي

البعـــث

ضيـــاء قصبجـــي

ابـــداع

شعـــر

زهـــرة الجمجمة

عصـام ترشـحاني

(١)

واقفٌ.. في خفايا اليدينْ
واقف.. في الصدى
كلّما.. هزّها النبعُ
من زهرها
أطلقتْ لهفتي
مفردات المدى..

* أديب وشاعر من فلسطين ، عضو اتحاد الكتاب العرب ، عضو جمعية الشعر . من دواوينه «قراءة في دفتر الرعد» ، « رعاة الجحيم».

(٢)

لامستني بشرفتها . . واختفتْ

بعضُ موتي . . سرى

ورمى نفسه في الشفق

(٣)

انظري . . كيف لايحترقْ

حينما صوتنا . .

في اهتلاك الرؤى

يستعيد الغسقْ

(٤)

في الظلال التي

أرقت غيمتي

بزغت . .

وارتدت هيئتي

كنت في عشقها نازحاً

كان قلبي . .

يمر على غربتي . .

(٥)

في الغروب الذي

بلل النار كي

يختلي بالمطر

لم نكن ننتظر

أنه اللغوُ
يفسد رقص البنفسج
في الأرجوان
في الغروب يحط حصان الدخان
تصهل الشائعات
ويهذي . .
بطعنتها العاشقان . .
(٦)
في رماد الزمان ارتمى
لم يكن ميتاً
كان في ذاته
يتغلغل كي يمتلىء
كان يقتات توت الظلام ويمضي
وئيداً . .
الى زهرة الجمجمة
(٧)
مثلما . . شجر الملحمة
يكتب النار فوق انبهار العقيق
أنت ماء النبوءات
حين على البحر يمشي
رسول الحريق . .

(٨)

هل سأخرج ياعتمة الورد منك
الى قمرٍ . .
شفني في الحدائق . . أخرج
عن صورتي
كي أحك بياض الغناءْ . .
ذات خيل . .
ومن زبد المعصرات الذي
يتشهى النزول إلي ،
سينهض نهدٌ . . يضرجني
بالجنون ، ونهدٌ
بأرباب ليلكه
يستبيح ذهول السماء . .

(٩)

رايةٌ . . لاقتراف الفروق
راية . . لطيور الخرافة والأسئلة . .
كلما . . داهم الليل قيعانها
أفرغت . .
نوره في الحطام
وقامت الى الجلجلة . .

(١٠)

في احتفال المسافات
بالوردة المبهمة . .

جسدٌ.
كالدوائر يصغي
الى لذة الظل
- ليس بعيداً عن الحلم
بين يدي
وينزع
والبرق يهدج قبل القصيدة . .
للهذيان
في احتفال المسافات
بالوردة المبهمة . .
سيدٌ للندى
جارحٌ عطره
يحرق اللغة النائمة
(١١)
سادرٌ . . شجر الانتظار
سادرٌ . . شجر الروح ياغالية
والذي بيننا ذاهلٌ
ساهرٌ ماوراء الردى
يقرع الأحجية . .
(١٢)
قادرٌ . . أن يكون القصيدة والمهرجان
رجلٌ في الغبار . .
قادرٌ أن يغير شكل المحار

قادر أن يجوب انفعال الهشيم
وأن يسكن الظل أو . .
ينتهي عند صفصافة
زفها الانتحار . .
رجل في الغبار . .
ماثلٌ في الجحيم . .
يرسم النكهة الكوكبية للأرجوان
(١٣)
جسدٌ من قطوف الرياح
واصل بين موتي وحلم الجنون . .
جسدٌ . . كالفضاء المذاب
أين رقصي الذي
عارياً . .
يختلي بالظلام
أين رقصي الذي
يمسك الشمس من بحرها
في الصباح؟
جسدٌ . . من نثار المدام
للسماويِّ
من وصل أسمائه
صاخة الشهد
سبحانه . .
إن أشار، أنارَ،

وإن ضل كان صلاة الرخامْ

(١٤)

في الخميس الأخير لعام يموتْ

كان عرض السماءِ،

يميل إلي

وقلبي يدق على الشفة الثالثة . .

في الخميس

العصافيرُ كانت على شمعة الماء

والله من حولنا

يختم الأغنية . .

ربما . . والقطار يفوت . .

ربما يلج الموت في الحب

والحب في جلوة الهاوية . .

(١٥)

تارك سدرتي . .

لدمى الآلهة . .

و « إنانا» الخشب

هاأنا . . في العواصف أسرج فيها

بياض الشغب

هاأنا

والبنفسج يحي العظام التي خانها . .

عائدٌ ياعذارى القصب

عائدٌ . . بعد أن أيقن الحلم أني
على بابها قد أموت . .
عائدٌ . .
ودمي ينفض الآن عن شعره
لوثة العنكبوت
(١٦)
حينما يفتح الليل نافذة الأقحوان
تنهض الكلمات من النوم
تهتز شرنقتي
تحت رعشتها
ويهبُّ على أرقي
نازعات الدنان . .
حينما يفتح الليل نافذة الأقحوان . .
يمتطي أزرقي
ماتوارى من الحلم . . أو
ماتعسر من شهوة السنديان . .
(١٧)
طائر . . من رماد الخمور .
يحدق في ظله . .
ويقوم إلى
كعبة الجمر قبل انزياح الغناء . .
طائرٌ . .
ظله . . وردتي

واشتعالات هذوتها
في السماء . .
هل سأصغي الى رقصنا
واحتمالاته الراعفة؟
***
سوف أصغي الى طلقنا
في فم العاصفة . .
(١٨)
لم يعد صوته
شائعاً في أليف البياض
هاهو الآن يترك أوهامهُ
يجتني عتمة الضوء
من نهدها
ثم يخلو . .
***
إلى وردة في الحياض
بعد أن كلمته الرؤى
وسعى طيفه
في حفيف الظلام
لم يعد صوته قارساً
شق برد الندى
جارحاً . . كالبهاء
واصطفى وجهها

من هلام الدخان

***

حارقاً . .

يرتدي النص من عُرسه

وعلى عورةٍ لاترى

عورة . . تشبه الثلج في صيفه

- هكذا والندى فاحش كالزمان -

باقتضابٍ شديد الهوس

يطلق البرق من حتفه

يطلق النص في لذة السيسبان . .

(١٩)

وطني . .

أيها الخفقان القوي

وزرقة خبزِ الترابِ

أَغِثْ صهوتي .

من شهيٍ لدودٍ

يلم انتشاري فيك ،

ويرمي قناديل نقعي ،

بعيداً . .

أغث صهوتي

من سراب لذيذٍ

يشكل ماء انتحاري . .

فما زال غيث الصخور يرنُ

ومازال جَنْيَك في الليل
يلمع . . يلمع . .
رغم دوار السواد
– لك المجدُ
ها . . مطر لاذعٌ يغسل الروحَ
–أنتَ بنيت زهور الحرائقِ –
ها . . شررٌ . .
يخبط القلبَ
رائحة النور والطين في الرأس
– نحن صَعدنا–
هو الحلم في لحظة الحبِّ.
لامجد قبلكَ . .
لامجد . .
يازهرة الجمجمة . .

* * *

إبـــــداع

همسة حب وعتاب إلى أبي الطيب

خضـــر الحمصـــي

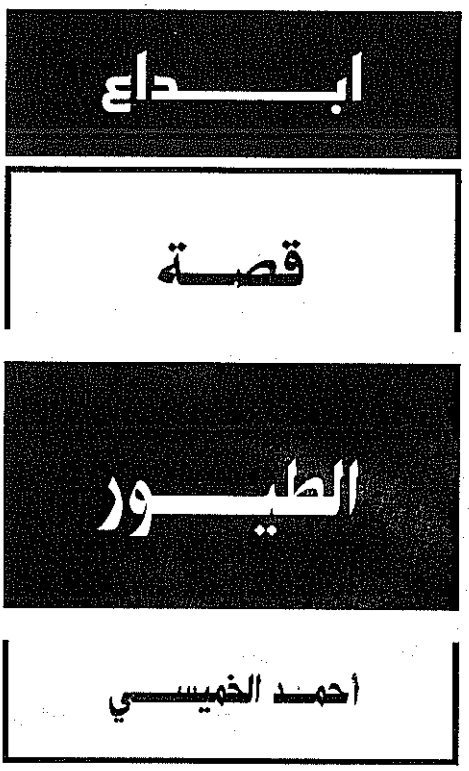
يســرُّ فؤادي فـي هـواك عتـابُ
إذا قلـت شعراً هل لديك جوابُ؟
أنـاجيك والأحلام تسكن مقلتي
وتنأى عن القلب المشـوق رغـاب
أسائلُ وجه الأمسِ يُحجمُ صامتاً
كـأنـك سـرٌّ يحتـويه حـجـاب

* خضر الحمصي: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر. من دواوينه: «قطار العمر».

أبا «محْسد» يافخر من حفلتْ به ... شموسٌ وأزكتْ عارضيه طياب
رفدتَ عيون الشعر حتى تألقتْ ... وجاد على الروض المحيلِ سحاب
ملأت سماء الشرق عرفا كأنما ... تناثر طيبٌ من نداكَ مُذاب
فأنتَ إلى الحرف الصفّي رسولهُ ... وبالحكمَ السمحاء أنت كتاب
وللعزة العصماء أنت نظيرها ... وماكنت ممنْ ناظروكَ تهاب
تملكت عرش الشعر كبراً ومحتداً ... فكُدت بسهم الحاقدين تُصاب
ولم تعرف البيداء مثلك شاعراً ... طوتهُ الفيافي واستْبَتْهُ حِراب
عبرت دروب الخوف حتى أنلتها ... فهانت برغمُ العاصفات صعاب
مضيتَ فأغرتكَ المسافات والعلى ... وكم ضاق حتى من علاكَ صحاب؟
تحملت وزر المالكين تودداً ... وغامرتَ تستهوي مناكَ طلاب
لياليك مامرت على جفن شاعرٍ ... وكم جَمّلتْها بالمدام كعاب؟
تحبُّ ولكن عشق قلبك صامتٌ ... أيُخمد نار العاشقين شراب؟
وكنت بحب الفاتنات كصخرة ... تعاند موجَ البحر وهو عُباب
أبا «محسد» والمجد أنت قرينهُ ... جناحاك في عصف الرياح ركاب
تجاهر بالشعر الأصيل مفاخراً ... وماسطاع أن يمحو سناك ضباب
مدحت كراماً واستهنت بغيرهم ... ونمت قريراً، والأنام غضاب
تجاوزت بالهجو المرير لمعشرٍ ... كرامٍ فهل هجوُ الكرام صواب؟
ومدحكَ كافوراً تريدُ ولايةً ... فهل نفع المخصّي منك خطاب
فعُدتَ إلى أرض الجزيرة راحلاً ... وماكنت قد ترجوه فهو سراب
وجبتَ بلاد الفرس حتى شعابها ... فأغرتك منها روعةٌ وملاب
حملت لسيف الدولة الحب خالصاً ... وغبت وكمْ أورى الحنين غياب؟
هو الجودُ في كفّيه بحر من الندى ... وفي الحرب سيفٌ صارمٌ وعُقاب
تخفّتْ عيونُ الشمس تحت ردائهِ ... فما حجبَ النور الشفيف نقاب

وأهديْتَهُ بالشعر أغلى قصائد ... وأروعُ مافي الشعر منك عتاب
رثيت فأبدعتَ الرثاء توجُّداً ... وأحببتَ من ترثي، فهانَ عذاب
أيا شاعراً أمضى الحياة مُغامراً ... شريداً ولم تُضنِ المسير شعاب
فمنك عقودُ الدرّ زهوٌ وفتنةٌ ... لآلىء في جيد الزمان عُجاب
هو الشعرُ، والبيداءُ والليلُ والقنا ... رُموزٌ عِلاً لكنهُنَّ مُصاب
أبا « محسد» مازال شعرك رائداً ... وكلُّ جديدٍ إن ذُكرتَ يُعاب
تأمّلْ ترَ الأيام بعدك أظلمتْ ... وناسَ بدرب المُبْدعينَ شهاب
فنم في ضمير الغيب نومة هانىء ... فليسَ لفقد الراحلينَ إياب
رحلت وظلَّ الذكرُ للجيل مشعلاً ... فأنتَ لكلّ التائهين مآب
إذا ضاقَ أهل الأرض بالشعر والهوى ... ونغّمَ بالشعر الهجين غُراب
وأوغر صدرَ الشامتينَ جهالهٌ ... وهدَّتْ صروح الملهمين قباب
ستبقى مدى الأزمان نبعَ منارةٍ ... كأنكَ شمسٌ والجميع سرَاب

* * *



لاشيء يحدث في هذا الليل الساهم.

كل شيء باق في موضعه مثلما كان:

الليل. النجوم المرتعشة بشواظها في سماء

فبراير الملبدة الكابية. البدلة الصوفية السوداء .

الحذاء الميري الغليظ. البندقية المرتكزة بعقبها

---

* أحمد الخميسي : أديب وقاص من القطر المصري، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية . من مجموعاته القصصية « الطيور» .

إلى أسفلت الكوبري الذي تقع خلفه عمارة السفارة الاسرائيلية المطلة على النهر. تمثال الفلاحة عن يمينه في إهابها الحجري وكفها الرقيقة تلين على رأس أبي الهول تسدد نظرة ثابتة لاتحيد الى لاشيء في البعيد. وراءها قبة الجامعة الشاهقة التي تغيم في الضباب. وهذا الصمت المستديم الذي يتحرك في الهواء والظلال وخرير النهر.

لاشيء يحدث في هذا الليل.

كل شيء باق في موضعه.

مامن نجمة باهرة تخطر، ومامن قمر يرفل في بهائه. ما من حريق يدهم الظلمة ولادوي يزلزل الأرض. كل شيء على عهده، وستنقضي نوبة الحراسة مثل مئات النوبات السابقة يحدث نفسه في ساعاتها الطوال، وتتوالى عليه الصور والخواطر، وحين ينفد رصيده منها سيتطلع الى عيني الفلاحة بنفس السؤال القديم: إلى أين تنظر؟ إلى من؟ أما ذكرى أيام الإجازة الأربعة التي قضاها في بلدته فقد امحت بمجرد أن عاد الى موقعه لحماية اليهود. نأت وجوه أمه وأخواته وعينا سعدية الواسعتان اللتان لاتزال تخفضهما بسرعة إذا رفعتهما إليه، بينما يتقد الحب مطموراً ساخناً يتشقق عنه صوتها المرتبك. تباعد مشيه بالجلابيه في طين الأزقة المنير بضوء القمر، تباعد سروره والجميع يشدون على يده وهم يقسمون أن يدخل ليتعشى معهم، وأم عبد الرحيم بثوبها الأسود المنسدل حين قبلته وحلفت عليه أن يزورها لخاطر حبيبه الشهيد المرحوم، ثم بكاؤها فجأة وهي تتحسس كتفيه بكفيها كأنها تستحضر ذكرى ابنها، وقوف الناس له عند أبواب البيوت وهم ينفضون التراب عن الجلابيب صائحين « ابن عم الشهيد». نعم ابن عمه، لكن وجهه كان يمتقع ويغيض قلبه- إن سأله أحد بشكل عابر عن شغله في القاهرة - فيجيب باقتضاب إنه يخدم في معسكر بالعباسية، ويوجه الحديث لمسار آخر. أكان يجرؤ على القول بأن القدر ساقه ليقف حارساً لليهود؟ وليحمي ببندقيته طيلة الليل قتلة ابن عمه؟ قرب دكان الحاج فرج لمح

مصطفى مساء: كان جالساً بنصف وجهه المحروق فوق صندوق خشبي فارغ بجاكتة على جلابية، تدلت أمامه ساق واحدة، الثانية فقدها في الحرب. كم بدلته الأيام وبان الكبر والإهمال عليه وهو يتناول باستكانة بواكي الشاي من يد الحاج ويمدها للعيال التي تشتري. أية هالة أحاطت به عند رجوعه وأية حلقات تجمعت حوله تضايفه الشاي والدخان وتنصت لحكاياته عن الحرب. صاح مصطفى مندهشاً حين تعرف عليه: «سليمان»، ثم أسقط الصندوق تحته وهو يحاول النهوض مستنداً بذراعه اليسرى الى جدار الدكان خلفه. أراد أن يقدم له كوكا كولا لولا نظرة زاجرة من الحاج كف بعدها عن الإلحاح محرجا يسأله عن أخباره. امحت أيام الإجازة الأربعة كأنها لم تكن. وتروغ منه الآن القرية، وعينا سعدية الواسعتان كلما حاول تثبيتهما امامه، ووجه والدها الذي حدق فيه منتظراً حديثه عن الزواج ثم غض بصره وهو يحني عنقه على ناحية كأنه انكسر. صوت سعدية وحده مازال يتحد بنبراته المرعوشة في مسارب قلبه منذ أن سمعها صغيراً تغني مع أخواته البنات: «يابلخ سيسي، عريسي قال لي ماتخافيش.. ماتخافيش». مرة واحدة ضمها اليه في حقل فتلاحقت أنفاسها بسرعة بين ذراعيه واحمر وجهها كالنار. لكنها لم تصدقه حين همس لها أنه أحبها منذ سمعها تغني صغيرة. فقط غمرها الخجل وفرحة بريئة وهي واقفة تتلقى قبلاته باستسلام كنبت جديد يرتوي من مطر ناعم..

لاحت سيارة ملاكي صغيرة عند مطلع الكوبري من على يساره. نظر إلى ساعة يده فوجدها تقارب الثانية فجراً فهز بندقيته في يده وقوس ظهره للخلف يلصق لحمه بقماش البدلة الصوفية استجلابا للدفء. تمهلت السيارة قرب الحاجز الحديدي الذي يعترض منتصف الطريق. وجال ضابط اللجنة بنظرة سريعة على وجوه الركاب، ثم رفع يده اشارة بالمرور فعبرت السيارة بمحاذاته ببطء، وتطلع من نافذتها رجل حدق فيه باستغراب واحتقار هين بدا في تقوس حاجبيه لأعلى بارتعاشة خفيفة، ومالبث أن مال بعنقه الى الصالون، ثم مضت السيارة عن يمينه بهدوء تنزلق إلى الميدان وتمثال الفلاحة..

لاشيء يحدث . .

نغص عليه الإجازة القصيرة شعور مقلق بأنه سرعان مايعود الى الخدمة حارساً، وحين افترش مطرحا بين عيدان القطن مع جاد الله وعوضين ومحمود، وقرقرت الجوزة بينهم مع الشاي الأسود في ضوء القمر لم تضحكه الحكايات التي طالما جعلته يقهقه من قبل، ولم يبتسم وهم يستعيدون من حكايات الصبا قصة وهدان الغلبان. وكان وهدان بائعاً في السوق على باب الله لاعزوة له ولاسند يقف بقفص برتقال وموز بجلابيته المرتوقة وحذائه القديم الذي ينتعله من دون جورب، وعندما أمله صبي بفصال في سعر بطيخة ذات يوم نهره ثم صفعه بعظمة وثقة على قفاه دون أن يعني حتى بالتطلع إليه. ولم يكن يدري أن الصبي ينحدر من « رشدي» أقوى عائلات البلد، فلما عرف انهار بعينين مذهولتين يحشو التراب على رأسه صائحاً : «سيقتلونني. ياخرابك ياوهدان». ثم ينظر الى كفه التي صفع بها الولد كأنها عدوه أو أنه مندهش مما فعلته يسأل نفسه : « أقطعها وأخلص؟ . . أقطعها وأخلص؟» وكان يعلم أن أمامه سبيلاً واحداً يفتدي به عمره : أن يشتري كفنه ويجوب به وهو على يديه أزقة القرية كلها بين نظرات الكبار والصغار حتى يصل الى بيت عائلة رشدي لتسامحه لأنه أصبح في حكم « الميت» . ولما وصل الخبر لأولاد محفوظ. وهم أقاربه من البياعين الفقراء – ثاروا وقال عبد السميع الخضري : « سيجلب العار علينا وعلى نفسه وولده». وقرر اثنان منهم أن يسرقا الكفن قبل مطلع النهار. لكن وهدان لم ينم لحظة، ظل طيلة الليل قاعدا على حجر في عشته الخوص، كفنه أمام عينيه وبندقيته بيده يحرسه بها.

بعدها بصق عبد السميع في وجهه أمام الأولاد قائلاً له : « الواطي بس يعمل عملتك. تقعد طول الليل تدافع عن عارك؟ « بعدها لم يعد وهدان يتحدث مع أحد، صار يقف قرب قفصيه في السوق صامتا متطلعا الى ناحية أخرى، لم تضحكه هذه المرة المفارقة بين عظمة وهدان وهو يصفع

الولد وبين خوفه الشديد فيما بعد. وبدلاً من الابتسام دوت كالمطرقة في رأسه عبارة «طول الليل تدافع عن عارك» ؟فما الذي يفعله هو عند الكوبري أمام العمارة؟ يقف طيلة الليل ثم يمضي بعد ذلك الى نومه المضطرب تناوشه الكوابيس؟ وسأل نفسه : لماذا يمتحنه الله من دون الخلق جميعابهذه الوقفة؟ وحاول تهدئة روحه بأن الله طالما امتحن الأنبياء من قبل، وأنه لن يتخلى عنه، ولن يدعه في نوبات النهار نهبا لخوفه أن يلمحه أحد من أبناء قريته هنا. ماالذي قد يقولونه عنه في ساعة كهذه؟ . لايعقل أن يغفل الرحمن عن عذابه على الكوبري. لكن أيضعه الواحد الأحد في حسابه وهو محض ذرة في ملكوت الأرض والسماء الواسع؟ أم إنها العكوسات كم قيل له: « برجك معاكس لاأكثر . وفور أن يعتدل المشتري وزحل على مستوى واحد ستفرج وتهل سنواتك الطيبة ويرتاح بالك؟» .

لاشيء . .

تابع ببصره تاكسي تهادى من عند مطلع الكوبري، ومر أمام اللجنة، ثم عبر أمامه فلمح بداخله شابة نحيفة وجهها مصبوغ بألوان فاقعة أطلقت ضحكة ساخرة مسموعة في أذن رجل بدين استرخى ملتصقا بها وقد تساقط رأسه على مسند الكنبة الخلفية. غاب التاكسي يميناً . .

هاهم يتجهون الى بيوتهم وينعمون بنوم عميق. أولئك الذين يطلقون الضحكات الساخرة والذين يلوح الاستغراب في نظراتهم. أما هو فإن نداءات الهامات تناوشه كل ليلة حتى يفز من تحت بطانيته ووجهه في دموعه. النداءات التي رافقته كالداء منذ أن كان في الحادية عشرة عندما عاد عبد الرحيم ذات مساء محمولا في نعش مع ثلاثة آخرين. ليلتها خرجت نساء ورجال القرية كلها على ضوء الكلوبات ووقفوا أمام أبواب الدور المغطاة بحزم الحطب وأقراص الجلة. ولم يكن ثمة مايفعلونه. فقط خرجوا يقدمون خطواتهم ويؤخرونها بحيرة وعجز. وعندما أوغل الليل تحلق الرجال تحت جميزة الجامع حول الشيخ العصرة، ولعن الشيخ الضرير

اليهود القتلة وقال إنهم أوساخ لاملة لهم ولاصاحب. فهز الأستاذ سامي مدرس النحو رأسه متمتماً « الاستعمار والصهيونية يامولانا يكرهون لنا التقدم». فرفع الشيخ عينيه اللتين لاتريان الى السماء هادراً برذاذ من فمه: « سمها ماشئت فإني رأيت الهامات تخرج من رؤوس عبد الرحيم وأخوته ساعة الموت وتصيح اسقوني، ومامن ساق». فيما بعد عرف أن الهامات طيور صغيرة ينشق عنها رأس القتيل فتداوم على صياحها « اسقوني» حتى يؤخذ بثأره.. لم يكن أحد يدري كم كان عبد الرحيم عزيزا عليه، فهو أول من قال له « صرت رجلا ياسليمان وأمك طافحة المر تقلي طعمية طول النهار للتلاميذ عند سور المدرسة». واشترى له إبر مواقد الغار ومشابك ودبابيس مع أنه نفسه كان فقيراً ينقل السباخ على الحمير عند أصحاب الطين ويدور طول السنة بجلابية واحدة. وفي ليلة يوم الدفن تشابكت في نومه من كل ناحية أجنحة وصيحات الطيور حتى استيقظ على شهيق متصل يتردد في حلقه ودمعه ينهمر. وكان يمكن للطيور أن ترحل عنه، لولا مصطفى الذي عاد من الحرب بساق واحدة وصار يحكي عما شهده شرق القناة من أبدان انصهرت بحديد الدبابات، وأحشاء هرست في ذرات الرمال، ورؤوس تدحرجت وحدها عيون فاغرة بعيداً عن أصحابها. ولاحقته الطيور ليلة بعد أخرى تنوح وهي تمسح صفحتي وجهه بريشها الرقيق. وكان يمكن للعقل أن يغفو في نسيان لولا القدر الذي ساقه وحده من دون الخلق جميعا ليقف حارساً على اليهود إلى أجل غير معلوم، فغدت الطيور تتوالد كل فجر وتتراءى له ماإن يهمي الندى تسد الأفق بطيرانها المنظم كفصائل الشهداء لايراها ولايسمعها أحد سواه وحده في وقفته على الكوبري.

لاشيء.

تخلى الجميع عنه: نام من نام، ويسهر الليل الساهرون، وهو هنا وحده تروغ عينا سعدية منه في السكون. ومامن شيء يحدث، ومامن خطر. مرة واحدة صدرت اليهم التعليمات بالتأهب حين شقت السماء

هتافات الطلبة من ناحية قبة الجامعة، فردت عليها طلقات متفرقة، وعلت الصيحات كالرعد ثم تكسرت وارتدت في الغبار. اليهود أنفسهم أحسوا بزوال الخطر فكفوا عن التلفت من حولهم عند دخولهم وخروجهم من المبنى. اطمأنوا بعد كل مافعلوه: فالناس يتجنبون المرور من عند رصيف العمارة، ولايترك أحد كيسا ورقياًعلى الرصيف المقابل، والسيارات تعبر بسكون الى الميدان. الناس مشغولون بعيالهم في المدينة الضخمة. مامن أحد خال يرى الطير في السماء، ولا العلم المرفرف من أعلى المبنى: لا الأرض تتقصف من لهب ولاالسماء تنشق عن نور ينجو به من وقفته هذه. لكن لماذا يفترى على الخلق؟ لولا أنه يخدم هنا لانشغل كالآخرين بلقمة خبزه يلمع الأحذية كما رتب لنفسه في مقهى بباب الشعرية يرسل جزءاً من فلوسه إلى أمه ويستبقي منها بعضها ليتزوج. ومالذي يسعه أن يقوم به وهو عسكري عبد مأمور؟

لاشيء.

لايلوح خلاص. مامن حريق يدهم المكان ولو أحرقه، ولاانفجار يقوض كل ماحوله ولو أطاره في كل اتجاه. لاشيء سوى الصمت يسيل على سطح النهر بأنفاس ملايين الظلال الصغيرة المتهدلة من البيوت الغافية والشجر والشرفات وضوء المصابيح الواهنة ومظلات الدكاكين، وعما قريب ستلوح السيارة السورزوكي فتتوقف عند نقطة الحراسة على الكوبري ويهبط من بابها الخلفي أفراد النوبة الجديدة تتأرجح بنادقهم في أياديهم، ترى أيضمرون هوانا كهذا الذي يجري مريرا في ريقه كل يوم؟

لاشيء يحدث في هذا الليل.

وهذه المدينة الضخمة كلها عشة من الخوص لملايين من وهدان، ألقت بي وحدي وتلومني، مرة تناديني بابن عم الشهيد، ومرة تدعوني أن أرضخ حارسا على فنائي، حاميا موتي، لكي تقودني الى الموت أو الجنون.

أحس برطوبة الندى .

الآن ترشح السماء بين العتمة والضوء بالطيور الصغيرة تسد الأفق تعذبه . وتوامضت في عقله صور لايلحقها الادراك : عينا سعدية تهويان مع النجوم ، أمه ، ساق مصطفى التي لم يكن لها وجود ، رأس عبد الرحيم المشقوق . وانحصر الغيم عن الهامات تسبح بمشيتها في الجو كالشهداء . ولم يكن يستطيع شيئاً لها ، فراح ينقل بصره الزائغ بين أجنحتها البيضاء والنجوم الهاربة . وهو يرتعدمن عذابه وحيدا أمام السماء . .

* * *

ابـــــداع

البعـــث

ضيـــاء قصبجـــي

حين زرعت جذرها في عمق التراب..
سقيتها الماء.. وقرأت عليها اسم الله. قلت
إنها تهبني الجمال والإخضرار المريح على
شرفة بيتي..

* ضياء قصبجي: أديبة وشاعرة من سورية، تكتب القصة القصيرة والرواية والمقالة.. من أعمالها: القصصية: «تلوح دافئة».

وكان من عادتي أن أجلس كل مساء بين أزهاري ومزروعاتي . . أراقب تطور نموها وتفتح أزهارها . . ولاحظت أن المداواة التي زرعتها منذ أيام بدأت تنتعش، وتمد أغصاناً رفيعة في شتى الاتجاهات . مشيرة لتجاوبها مع الزمان والمكان، مما اضطرني لمضاعفة كمية الماء لها . . وراحت أغصانها تتطاول، وأوراقها تتكاثر، حتى ضاقت بالأصيص، وضاق بها، فاضطررت لزرعها في أصيص أكبر . . وكانت كل يوم تظمأ، ويتشقق ترابها، فأسارع لأصب عيها الماء بغزارة . . وإذا شغلتني احياة عنها يوماً . . تحتج فتذبل أوراقها، وأسارع لسقياها قبل بقية الأزهار . . حتى في ليالي الصيف الحارة . . حين تشح الماء، وتنقطع، أحزن لها، ماتحتاج اليه من الماء لتروى ظمأها الشديد . فتكبر وتمد فروعها في الاتجاهات الثمانية . حتى تسلقت زجاج النوافذ . . وزحفت على جدران الشرفة . .

وكان من عادتي أن أسافر أياما كل صيف فأمتع النظر برؤيا البحر المتوسط . . وغابات (الفرللق) الفاتنة . مما اضطرني أن أعطي مفتاح بيتي لابنة الجيرا، لتسقي الزرع في غيابي . . وخاصة المدادة . .

وحين عدت من السفر، راقبت البيت والزرع، فألفيتها قد تشعبت بشكل متوحش غطت كل النوافذ، منعت أشعة الشمس . . حجبت ضياء القمر . . فخفت أن تمتد الى جدران ، الغرف، فتلقي بلوحات الرسم . . وتجلس على المقاعد المخملية . . وتنام فوق الأسرة . . فأتيت بالبستاني، الذي اكتسح أغصانها وقلمها . . وأعاد لها حجمها الطبيعي . .

لكن لم تمض أيام قليلة حتى أنتجت مكان كل غصن مقطوع أغصاناً كثيرة . . وسألت عن حل، فقال لي صديق، قاسي الفؤاد :

– امنعني الماء عنها، لتموت عطشاً .

ولم أجد بداً من تنفيذ ذلك، وكنت أرى تشقق ترابها، وأتجاهل ظمأها، وأسمع ابتهال(اسق العطاش) ولاأسقيها . . حتى انكمشت أوراقها، وجفت أغصانها، واصفر عودها، وصار منظرها هزيلاً . . وكنت أحس بها تستصرخني . . لكي زسقيها، فهي وإن كانت خرساء، فإن نداءها الخافت أقوى من أي نداء سمعته، لكنني لم ألب نداءها .

قلت للرجل الذي ألجأ إليه، كلما اضطرتني الحياة الى أخذ جرعة من القسوة:

- ولكن.. أليس من الحرام أن أجعل النبتة تموت عطشاً وأنا أملك الماء؟

قال ساخراً:

- إذن اسقي المدادة، ودعيها تشرب ماءك، وتميتك أنت عطشاً.. ثم اتركي لها بيتك الذي ستحتله.. وانتقلي أنت الى غيره..

وقد أوهمني بكلامه أن القضية قضية حياة أو موت، فواظبت على قتلها، وكنت أسقي الزرع من حولها وأدعها عطشى. فتكاد تمد غصناً إلى إبريق الماء الذي أحمله، أو تشد (الخرطوم) النابع بالماء، العذب.. لترتوي هي وأغصانها المتسلقة فوق جدران الشرفة.. بل وعلى سطحها أيضاً.. لكنني صممت على حرمانها من الماء فترة طويلة، حتى وقعت على الأرض ميتة.. ولم أستطع منع دموعي رثاء ها..

وكان من الصعب علي أن ألقيتها في سلة المهملات.. فحفرت لها قبراً في عمق التراب ودفنتها في قاع الحوض الكبير.. وأهلت التراب عليها، وقرأت على روحها الفاتحة..

إلا أن عذابي لم ينته بموتها.. فقد خيم الحزن على كل أزهاري.. ورغمك أنني لم أمنع عنها الماء، فلقد ذوت تلك الياسمينة المعرشة كمظلة في الشرفة.. ويبست زهيرات الفل الأبيض مع أريجها الفواح.. ومات القرنفل الأحمروالأصفر والبنفسجي، كل في أصيصه وزصبحت شرفتي مثل ساحة حرب، يسقط فيها كل يوم شهيد.. شهداء من الياسمين والفل والقرنفل.. وطبعاً (المدادة)، وأنا الوحيدة ثكلى بالجميع..

جلست ذات مساء أندب شهدائي الخضر الذين تساقطوا في ساحة شرفتي.. دون معركة وبلاأعداء، فلفت نظري أن نبتة صغيرة تنهض من قبرها.. تشبه تلك المداداة التي ماتت ظماً.. لابل هي ذاتها قد بعثت من جديد.

وبعد أيام.. كبرت، وشرعت تمد أغصانها في كل الاتجاهات..

آفاق المعرفة

ديار تغلب ودورها السياسي والثقافي في الجزيرة الفراتية

أحمد شوحان

حكايات قديمة من التراث الشعبي وآراء حديثة

عبدو محمد

مجالس الشعراء

محمد المصري

وقفة عند نهاية القرن العشرين

هشام الدجاني

نافذة على العالم

كمال فوزي الشرابي

كتاب الشهر

كتب ومقالات

ميخائيل عيد

ديار تغلب ودورها السياسي والثقافي في الجزيرة الفراتية

أحمد شوحان

قبيلة عربية شديدة، كانت تسمى في الجاهلية «الغلباء» نسبة للغلبة وقهر الآخرين. تعتز بنسبها الأصيل، لأنها تشكل حيّاً من أحياء وائل، إحدى قبائل ربيعة العدنانية.

هذه القبيلة هي: تغلب التي لعبت دوراً بارزاً في الحياة السياسية والثقافية في الجزيرة العربية قبل الإسلام، والجزيرة الفراتية بعد الإسلام.

---

* أحمد شوحان: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات، من أعماله: «الأمثال الفراتية»، «أعلام الفرات».

يعتز أفرادها بالانتساب إليها، (فتكون النسبة إليهم غلباوي)[١] وتكون النسبة إلى «تغلب»: تغلبي (بفتح اللام ويجوز فيها الكسر)[٢] واكتفى السمعاني وابن الأثير بكسر اللام[٣].

وأشاد الشعراء ببأس تغلب، فقال أحدهم:

وأورثني بنو الغَلباء مجداً حديثاً بعد مجدهم القديم

وقال الوليد بن عقبة بن أبي مُعيط حين ولي صدقات تَغلب:

إذا ماشددت الرأس مني بمشوذ فغيَّك مني تغلبَ ابنةَ وائِل

وقال الفرزدق:

لولا فوارسُ تغلب ابنةِ وائل وردَ العدوُّ عليك كلَّ مكان

والعرب تنسب القبيلة بصيغة التأنيث فيقولون:

تغلب بنت وائل، وتميم بنت مرّ، وإنما ذهبوا بذلك إلى القبيلة[٤].

وقد أخطأ المستشرقون حين ترجموا هذه الأشعار إلى لغاتهم فظنوا أن تغلب اسم امرأة معتمدين على ظاهر قول الوليد والفرزدق[٥].

وهذا خطأ ظاهر لم يقل به الذين كتبوا في الأنساب والتاريخ من العرب. وإنما قالوا: (تغلب ابنة وائل بالتأنيث ذهاباً إلى القبيلة)[٦].

كانت هذه القبيلة مشركة حين كانت بديارها الأولى في الجزيرة العربية. وتنتسب إلى أبيها (تغلب بن وائل بن قاسط بن هِنْب بن أفصَى بن دُعْمَى بن جُدَيلة ابن أسد بن ربيعة بن نزار بن معدّ بن عدنان)[٧].

وتتفرع منها فروع عديدة منها: (بنو «شُعبة» بالطائف، وبنو «حمدان» الحمدانيون ملوك الموصل، وبنو «فرسان» رهط عمرو بن كلثوم، وبنو «غنم»، وبنو «عُقامة»[٨].

ويقال من بقاياهم اليوم: الدواسر.

منازلها

كانت تغلب تسكن في هضاب تهامة مثل سائر قبائل ربيعة، ثم انتشرت بسبب تكاثرها وسطوتها فسكنت الحجاز ونجد والبحرين. ثم

انتقلت إلى الشمال بعد أن اقتتلت مع قبيلة بكر بن وائل. فسكنت الجزيرة الفراتية، ووصلت إلى أطرافها. فقد سكن بعضهم مابين سنجار ونصيبين[٩] من ديار ربيعة التي تشمل البلاد الواقعة بين (الموصل إلى رأس عين ونصيبين ودنيسر والخابور، ومابين هذه من المدن والقرى)[١٠].

وحددت دائرة المعارف الإسلامية منازلهم في القرن الأول للهجرة فقالت: (وسط الجزيرة بين قرقيسيا وسنجار ونصيبين والموصل شمالاً، وعانة وتكريت جنوباً، وكان هذا الإقليم يقرب أن يكون شبه جزيرة. إذ تحدُّه أنهارالخابور ودجلة والفرات. وعاشت جماعة من تغلب على الضفة اليمنى لنهر الفرات عند منبج والرصافة)[١١].

ولم تكن هجرة تغلب إلى الشمال دفعة واحدة أو خلال فترة واحدة، ولكنها كانت على دفعات وخلال فترات طويلة إذ (استغرقت هجرتهم إلى الجزيرة قروناً، فكانت بطيئة وعلى مراحل، ولم تنته إلاَّ في العهد الإسلامي»[١٢].

وقد هاجرت تغلب من الجزيرة العربية مشركة، ونزلت الجزيرة الفراتية في أيام علقمة بن سيف بن شرحبيل بن مالك بن سعد بن جشم بن بكر الذي كان شريفاً ورئيساً في الجاهلية، بل كان أول من ينزل الجزيرة عنوة ويستوطنها، وهذا مادعا عمرو بن كلثوم يفخر بأمجاده، ويقول في معلّقته:

ورثنا مجدَ علقمة بن سيف أباح لنا حصون المجد دِينا[١٣]

يريد أن جدّهم علقمة قد أباح لهم حصون خصومهم قهراً وعنوة.

وكانت هذه الهجرة بعد حرب البسوس، بل (كانت أيام ذي نواس حوالي عام ٣٨٠م)[١٤].

ونزلت مابين خفّان والعذيب[١٥]

ومن أوديتها: ظبي[١٦] الأحص

ومن مياهها: البشر، قباقب، البني، والثوير[١٧].

وكانت (سوق كَبَاث) شمالي الأنبار سوق تغلب أيام الجاهلية[١٨]، بل نستطيع أن نقول إن هذا السوق ورد كثيراً في أدبيَّات وأيام تغلب بعد هجرتها، وبعد تقدم جيوش الفتح الإسلامي في بدايات القرن الهجري الأول. ولم يخضع التغالبة لملوك الحيرة إلاَّ اسماً (فقد ثار التغلبيون مراراً على ملوك الحيرة وحاربوهم، والواقع أن خضوع تغلب والقبائل الكبيرة الأخرى لملوك الحيرة لم يكن إلاَّ خضوعاً اسمياً، يتمثل في حمل الأتاوات إلى الملوك ماداموا أقوياء. ولذلك كان ملوك الحيرة- كما كان الأكاسرة والقياصرة- يسترضون الرؤساء بالهبات والمال، ومن جملة هؤلاء سادات (مشايخ) هذه القبيلة)[١٩] تغلب.

أما عن عبادة تغلب فقد كانت كسائر قبائل العرب تعبد الأصنام وتدين للأوثان، وتعظم الكعبة والحرم بمكة، وقد اتخذ العرب أماكن للعبادة في أماكن أخرى تعظمها كما تعظم الكعبة. وقد اتخذوا لذلك سدنة وحجّاباً، يهدون لها الهَدْي، ويطوفون بها، ومع ذلك فهم يعظمونها دون تعظيم الكعبة. (وكان ذا الكعبات لبكر وتغلب بن وائل وإياد، وله يقول أعشى بني قيس:

بين الخَوَرْنَق والسَدير وبارق والبيت ذي الشُّرُفات من سِنْداد[٢٠]

وذو الكعبات كما يشير إليه الشاعر بين الخورنق والسَدير وبارق في أرض العراق.

وقد وقفت تغلب إلى جانب الفرس قبل الإسلام بغضاً وكراهية لخصومها بني بكر التي وقفت إلى جانب بني شيبان ضد الفرس. ولم تكن تغلب وحدها مع الفرس من القبائل العربية في المنطقة الفراتية ومايقاربها، بل كانت قبائل أخرى وقفت إلى جانبهم مثل طيء، وإياد، وبَهْراء، وقُضاعة، والعِبَاد، والنَّمِر ابن قاسط. لكن إياداً كان موقفها فيه شيء من التردد، ولعلها خافت من سيطرة الفرس على المنطقة فاتفقت مع بكر بن وائل على أن تنهزم حين اشتباك المعركة، فانهزمت، وانهزم الفرس ومن ساعدهم من القبائل[٢١].

ولتغلب مواقف أخرى وقفتها إلى جانب الفرس في الإسلام أيام الرِّدَّة حين (شدّ التغالبة الذين هاجروا مع سجاح أزر الفرس عام ١٢ للهجرة في عين التمر حيث أعمل فيهم القتل خالد بن الوليد وقتل زعيمهم عقّة بن أبي عقة)[٢٢].

وحين تقدم خالد إلى الفراض على شاطىء الفرات (اتحدت الفرس والروم والقبائل العربية تغلب وإياد والنمر لقتال خالد، على أنهم هزموا هزيمة نكراء، إذ يقال: أنهم خسروا مائة ألف مقاتل)[٢٣].

وماأن استقرت تغلب في الجزيرة الفراتية واتصلت بالروم البيزنطيين الذين كانوا يسيطرون على بلاد الشام والجزيرة ونصارى العراق، حتى اعتنق معظمهم النصرانية، شأنهم في ذلك شأن جميع القبائل العربية التي خرجت من الجزيرة العربية مهاجرة إلى الشام والعراق والجزيرة الفراتية، مثل: غسّان وعاملة وبَهْراء ولَخَم وجُذام وتَنُوخ وتغلب. [٢٤] وغيرها من سكان الخيام المتنقلة والمستقرة.

وقد اعتنقت تغلب النصرانية (قبل الإسلام بزمن ليس بالكثير، وكانت تغلب في أول أمرها تعبد - مثل بني بكر - الإله أوال، ولم يتغلغل الدِّين الجديد في قلوبهم)[٢٥].

ورغم أن تغلب قد تنصّر معظمها، إلاّ أنها حافظت على محتدها العربي الأصيل، وشجاعتها، وتقاليدها، ووقفت دائماً مع الصف العربي، ومع أعراب البادية والقبائل العربية التي تغزى، وأن مجاورتهم للروم لم تفقدهم خصالهم العربية من فروسية وشجاعة وإباء وغيرها، فالشاعر جابر بن حنّى التغلبي خاطب بهراء التي زعمت أن رماح التغالبة كرماح النصارى التي لاتخوض في الدم، فقال معتزاً بعروبته رغم تنصّره:

وقد زعمت بَهْراء أن رماحنا ... رماحَ النصارى لاتخوضُ إلى الدم

ومعنى هذا البيت: (أن النصارى لم يكونوا أشدّاء في الحروب، وأنهم لم يكونوا على شاكلة العرب الوثنيين في الطعن والضرب)[٢٦].

وكـانت منازل تغلب في الإسـلام بؤرة للصـراع الداخلي العنيف، والفتن والثورات والاضطرابات السياسية، قامت فيها ثورات ضد الخلفاء الأمويين والعباسيين، وخرج منها طوائف من الخوارج، منهم الوليد بن طريف الشاري الذي قتل على شواطىء الخابور في عهد هارون الرشيد، والمتنبِّئة سجاح التغلبية من بني يَربوع التي قادت جيشاً والتقت زعماء الرِّدة وتزوجت مسيلمة الكذاب، وفي بلدة الدالية قتل صاحب الخال البساسيري الشيعي الذي جعل المنطقة مسرحاً للفتن والعنف. فكانت (الجزيرة خارجيَّة، لأنها مسكن ربيعة، وهي رأس كل فتنة، وأكثرها نصارى وخوارج، ومنازلهم الخابور)[٢٧] على حدّ قول ابن عبد ربه الأندلسي.

وهذا ماجعل علي بن أبي طالب رضي الله عنه يصفهم بالخنازير لما أقدموا عليه من إشاعة الفوضى، وإشعال نار الفتن والثورات، واتخاذ المنطقة وكراً للخوارج، فقال فيهم: (ياخنازير العرب، والله لئن صار هذا الأمر إليَّ لأضعفنّ عليكم الجزية)[٢٨].

يريد أنه يفرضها عليهم فرضاً، ويأخذهم منهم قسراً وارغاماً، وقد كانوا من قبل قد رضوا بدفعها صدقة مضاعفة.

تغلب في الجاهلية

كانت تغلب قبل الإسلام تشتهر بالقوة، وتعتز بأيامها مع غيرها، وتجد في الحرب مفاخرها، لتبرز فيها عظمتها وقوّتها، فكانت مرهوبة الجانب، عزيزة بين جيرانها، حتى أن التبريزي حين شرح معلقة عمرو بن كلثوم قال: (لو أبطأ الإسلام قليلاً لأكلت بنو تغلب الناس)[٢٩].

ولذلك نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يعالج هذه القبيلة معالجة دقيقة، فهو يقبل منها الجزية باسم الصدقة مضاعفة، وعلى هذا درج الخلفاء الراشدون. وكانت قد اشتهرت بحرب البسوس مع جيرانها وأبناء عمومتها بني بكر بن وائل، حيث طحنت هذه الحرب القبيلتين أربعين عاماً. وكانت هذه الحرب في منطقة نجد قبل هجرة القبيلتين إلى الجزيرة الفراتية، حيث

كانت أياماً عديدة. كتب عنها ابن الكلبي كتاباً بعنوان: (أخبار بني تغلب وأيامهُم وأنسابهُم)[٣٠].

كانت تغلب تخرج من هذه الحرب في كل يوم من أيامها منتصرة تقريباً. وأشهر هذه الأيام هي:

(يوم النُّهى): وهو ماء لبني شيبان انتصرت فيه تغلب على بكر.

(يوم الذنائب): موضع على طريق البصرة إلى مكة، انتصرت فيه تغلب.

(يوم واردات): موضع على يسار طريق مكة إلى البصرة، انتصرت فيه تغلب.

(يوم عنيزة): موضع في اليمامة، تكافآ فيه.

(يوم القصيبات): موضع في ديار بكر وتغلب، انتصرت فيه تغلب.

(يوم تحلاق اللَّمَم): حلقت فيه بكر رؤوسها، وخرجت منتصرة.[٣١]

وهناك أيام كثيرة أخرى خرجت تغلب فيها منتصرة، منها: (يوم عويرضات، يوم الحُنو، يوم أنيق، يوم ضَرِيَّة.. إلى غير ذلك من الأيام التغلبية التي نجد أسماءها في كتب الأخبار والتاريخ والأدب)[٣٢].

وقد وقع مهلهل أسيراً في يوم قَضة (يوم تحلاق اللَّمَم) في يدي الحارث بن عبّاد أحد كبار قادة بكر- ولم يكن يعرفه- فسأله الحارث عن مكان مهلهَل قائلاً له: دلّني على عدي بن ربيعة (أي المهلهل) وأخلّي عنك. فقال له المهلهل: عليك العهود بذلك إن دللتُك عليه؟ قال: نعم. قال: فأنا عدي. فجزّ ناصيته وتركه، وقال فيه:

لهْف نفسي على عَدِي ولم أعرف عـدّيـاً إذ أمكنتنـي اليـدان[٣٣]

وفي أسر المهلهل وجزّ ناصيته كانت نهايته، إذ فرَّ إلى (مَذْحَج)، ثم قتله عبدان من عبيده في موضع قفر بعد أن سئِما منه، وبذلك انتهت حرب البسوس.

وقد حاول عمرو بن هند أحد ملوك الحيرة أن يصلح بين تغلب وبكر بن وائل، فأخذ من كل حي منهما مائة غلام رهينة ليكف بعضهم عن بعض.[٣٤]

وعقد الصلح بين بكر وتغلب في ذي المجاز بإيحاء المنذر الثالث.[٣٥]

وانتهت الحروب الدامية بين هذين الحيّين الكبيرين بعد هذا الصلح.

وقد خاضت تغلب حروباً أخرى مع قبائل أخرى في عدة أماكن، فقد (اشتعلت نيران الحروب بين تغلب وبني يَربوع، هزمت في أكثرها بنو يربوع. منها وقعة كانت بينهما في ثبرة، ويوم آراب، ويوم اللِوى، ويوم زَرُود)[٣٦].

وقد عاشت تغلب حياتها فوق أسنّة الرماح، وظهور الخيل، مع القريب منها والبعيد. فقد خاضت تغلب مع بني شيبان عدة وقعات منها: وقعة مع بني شيبان في منطقة فطيمة بالبحرين، انتصرت فيها تغلب.

ووقعة أخرى مع بني شيبان في «دير لُبنى» على الشاطىء الشرقي لنهر الفرات.

ووقعة مع سعد بن تميم يوم ذي بَهدى خسرت فيها تغلب.

وشاركت تغلب في يوم «الكلاب الأول» مع مجموعة من قبائل المنطقة.

كما شاركت في يوم «أُوارة» الأول مع المنذر بن ماء السماء على بكر، وخرجت تغلب منتصرة فيه.

ويوم «الحسين» لتغلب على لخم وعمرو بن هند.

وقد اصطدمت تغلب مع قيس أكثر من مرة، كان أغلبها في الإسلام وفي الجزيرة الفراتية. منها: يوم «سنجار» ويوم «تل مجرى» ويوم «الحَشّاك» ويوم «الثرثار» ويوم «البشر»، كما التقيا فاقتتلا في مكان بين نصيبين ورأس العين اسمه «حزّة».[٣٧]

وحين كان الفرس يبسطون نفوذهم على العراق والسواحل القريبة

منهم حتى اليمن، كانوا يعيّنون أشخاصاً من أهل هذه المناطق يدينون لهم بالولاء ويدفعون لهم مبالغ معينة. وقد عيّنوا زهير بن جناب الكلبي على قبائل معد حيث ضاقت به ذرعاً، وكان ربيعة بن الحارث بن زهير والد (كليب وائل) وشقيق (مهلهل) من أكثر المتحمسين لطرد صديق الفرس زهير الكلبي الذي قسا في معاملته وظلم بني قومه إرضاءً للفرس، فاجتمعوا على كليب وائل بن ربيعة وقاتلوا اليمانيين في موقعتي «السَّلاَّن» و «خزاز» أو «خُزَازَى» وهو جبل مابين البصرة إلى مكة. وبعد هاتين الوقعتين بقيت القبائل المعدية في عزة ومنعة حتى جاء الإسلام وبسط نفوذه.

تغلب في الإسلام

عالج الإسلام العصبية القبلية معالجة بطيئة، وقضى على مثالبها بهدوء، فلو استعرضنا سيرة هذه القبيلة لوجدناها من القبائل الرافضة للخنوع والسكينة للآخرين. فحين بُعِثَ النبي صلى الله عليه وسلم رفضت تغلب الدخول في الإسلام، وكان رئيسها اسمه «الجَرَّار» فأرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم (زيد الخيل، وأمره بقتاله، فمضى زيد فقاتله، فقتله لما أبى الإسلام وقال في ذلك:

صبَّحْت حيَّ بني الجرَّار داهيةٌ ... ما إن لتغلبَ بعد اليوم جَرَّارُ

نحوي النّهاب ونحوي كلَّ جارحة ... كأنَّ نُقْبَتَها في الخدّ دينار[٣٨]

وفي السنة التاسعة من الهجرة جاء ستة عشر رجلاً من تغلب يمثلون قبيلتهم في وفد رسمي من مسلمين ونصارى عليهم صلبان من ذهب (فنزلوا دار رملة بنت الحارث، فصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم النصارى على أن لايصبغوا أولادهم في النصرانية وأجار المسلمين منهم)[٣٩] أي لايجعلوا أبناء المسلمين منهم نصارى.

وقد فتح الجزيرة عياض بن غنم في سنة تسع عشرة من الهجرة حيث أرسل عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتاباً إلى سعد بن أبي وقاص يطلب منه فتح الجزيرة، وعيّن له ثلاثة ليكون أحدهم فاتحاً لها: خالد بن عرفطة،

أو هاشم بن عتبة، أو عياض بن غنم، فاختار سعد الأخير، فسار عياض لفتح مدن الجزيرة الفراتية حتى بلغ حرّان وأرسل جيشاً إلى أرمينية، وكان فتح الجزيرة مضرب المثل في السهولة واليُسر وقلّة الخسائر، حتى قال الطبري: (كانت الجزيرة أسهل البلدان أمراً، وأيسره فتحاً)[٤٠].

ورفضت تغلب أن تدفع الجزية المفروضة على أهل الكتاب، لأن (النصرانية غالبة عليهم لمجاورة الروم)[٤١]، كما يدفع النصارى من غير العرب ماعليهم لبيت مال المسلمين لقاء حمايتهم وأمنهم وضمان شيخوختهم. وذهب وفد إلى عمر بن الخطاب وقالوا له: (نحن عرب، لانؤدي مايؤدي العجم، ولكن خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض)[٤٢]، يعنون بذلك الصدقة، فقال عمر رضي الله عنه: لا، هذا فرض على المسلمين، فقالوا: فزد ماشئت بهذا الاسم، لاباسم الجزية، ففعل، فتراضى هو وهم على أن ضعّف عليهم الصدقة)[٤٣].

وكان مما صالحهم عليه عمر أيضاً: (أن لايكرهوا على دين غير دينهم)[٤٤].

وقد أشار الطبري إلى أن تنصير الأولاد الذي ورد في الصلح إنما ينحصر في الأولاد الذين أسلم آباؤهم، وليس أولاد النصارى الذين هم على دين آبائهم.[٤٥]

وأرسل عمر بن الخطاب عامله على الزكاة زياد بن حدير الأسدي الى نصارى بني تغلب وأمره أن يأخذ منهم نصف العشر (٥٪) من أموالهم لأنهم رضوا بدفع ضعف الجزية صدقة، ونهاه أن يأخذ من أي شخص منهم قد أسلم (عشر خراج الأرض)، وأن لايتعرض لمواشي أهل الذمة، ولا لعشر زروعهم وثمارهم إلاّ بني تغلب لأنهم صولحوا على ذلك.[٤٦] فكتب زياد بن حدير الى عمر: (أن لاتعشّر بني تغلب في السنة إلاّ مرّة)[٤٧].

ورأت القبائل العربية أن مافعلته تغلب عين اليقين، فراحت قبائل تنوخ وبهراء تتسابق في تقليد تغلب (ورضيت بدفع الصدقة التي يدفعها

المسلمون مضاعة مفضلين إياها على دفع الجزية، لكي لاتكون في مصاف النبط- ومن لق لقهم من غير العرب- والمساواة فيها تعد إهانة لهم في نظرهم، وإن كان دافعوها نصارى مثلهم، وهم اخوانهم في الدين)[٤٨].

ويبدو أن نصارى تغلب كانت نصرانيتهم غير مرتبطة بنصارى الدولة البيزنطية، ولم تكن عن قناعة تامة، بدليل أنهم لم يدافعوا عنها، ولم يتحمّسوا لها، ولم ينشروها أو يبنوا لها الأديرة والكنائس، وأن العرب لم تأكل ذبائحهم أسوة بأهل الكتاب من غير العرب. ولم يدافعوا عن نصرانيتهم عند الشدائد، بل كانوا يدافعون عن عروبتهم وعاداتهم وتقاليدهم الموروثة، وهذا مادعا عمر رضي الله عنه للقول: (مانصارى العرب بأهل الكتاب. وماتحل ذبائحهم، ومانا بتاركهم حتى يسلموا أو أضرب أعناقهم)[٤٩] لأن العرب مكلفون بحمل رسالة الإسلام، فهي رسالة العرب إلى الآخرين.

وفي سنة (٧٠هـ- ٦٨٩م) نزل عمير بن الحُباب في صحبة بني سليم على الخابور (فاصطدم بتغلب التي كانت معسكرة هناك، ووقعت مناوشات بين الفريقين ثم حدثت الواقعة عند ماكسِيْن، فدارت الدائرة على تغلب والنمر، وأعقب ذلك عدة مناوشات: يوم الثرثار الأول والثاني ثم يوم الفُدَيْن ثم السُكَيْر، ثم المعارك في الشرعبيَّة، ثم البليخ). [٥٠]

ولابد من تحديد بعض مواقف كبار الصحابة الذين حدث في عهدهم التغيير والصعود والهبوط في دور تغلب، وخاصة مااستمر عليه الأمر أيام عمر واستمر إلى عهد عثمان وعلي. [٥١]

فقد كان عبد الله بن عباس رضي الله عنهما يرى أن بني تغلب ليسوا من أهل الكتاب وأنهم من العرب المكلفين بحمل الرسالة فكان يقول: (لاتؤكل ذبائح نصارى بني تغلب ولاتُنكح نساؤهم ليسوا منا ولامِن أهل الكتاب)[٥٢].

وكان علي بن أبي طالب إذا سئل عن ذبائح بني تغلب قال: «لاتأكلوه فإنهم لم يتعلقوا من دينهم بشيء إلاّ بشُرب الخمر)[٥٣].

بل نجد رأياً آخر يقول: (لئن بقيت لنصارى بني تغلب لأقتلن المقاتلة، ولأسبينَّ الذُرِّيَّة، فإني كتبت الكتاب بين النبي صلى الله عليه وسلم وبينهم على أن لا ينصِّروا أبناءهم)[٥٤].

ونتيجة لنقضهم ميثاق الصلح أكثر من مرة. وهو تنصيرهم لأبناء المسلمين، كان المسلمون يقولون: (مالبني تغلب ذمة قد صبغوا)[٥٥]، أي نصَّروا أطفال المسلمين. ومن آثار تلك الغطرسة التي امتازت بها تغلب أنهم كانوا قد قطعوا الفرات للِّحاق بأرض الروم أنفةً من كلمة (الجزية)[٥٦]، وكان ردّ عمر رضي الله عنه عليهم أكثر إيجابية من تجهمهم وصدودهم حين قبل منهم الجزية مضاعفة باسم الصدقة وقال لهم: (هاتوها وسمُّوها ماشئتم)[٥٧].

ولذلك نجد آراء الفقهاء والمجتهدين متقاربة فيهم إن لم نقل متّفقة. (قال سفيان الثوري، والأوزاعي، ومالك بن أنس، وابن أبي ليلى، وابن أبي ذئب، وأبو حنيفة، وأبو يوسف: يؤخذ من التغلبي ضعف مايؤخذ من المسلم في أرضه وماشيته وماله، وقالوا جميعاً: أن سبيل مايؤخذ من أموال بني تغلب سبيل مال الخراج لأنه بدل من الجزية)[٥٨].

واستمرت تغلب في تلك المشاكسة، فوقعت في قصائد الشعراء مذمومة، وتعرضت لهجومهم المستمر، فقد وصفهم أبو تمام بالخشونة والغلظة والغباء، فقال:

لا رقّةَ الحضرَ اللَّطيف غَذَتْهَم ... وتباعَدُوا عن فِطنة الأعراب

فإذا كشفْتَهُم وجدتَ لديهم ... كرم النفوس وقلَّة الآداب[٥٩]

بينما ذم جرير بني تغلب فقال:

والتغلبيُّ إذا تنَحْنَحَ للقِرى ... حكَّ استَهُ وتمثَّل الأمثالا

ولما قال جرير هذا البيت قال: والله لقد هجوت بني تغلب ببيت لو طعنوا في أستاههم بالرماح ماحكُّوها[٦٠]. كما وصمهم بالبخل فقال:

قوم إذا أكلوا أخفوا كلامهم ... واستوثقوا من رِتاج الباب والدار

قـوم إذا نبـح الأضيـاف كلبهُـم قالوا لأمِّهم بُولي على النـار[٦١]

ويبدو أن جريراً تجنَّى على بني تغلب وصمّ أذنيه عن فضائلها، وكأنه لم يسمع ماقاله الفرزدق في مزايا تغلب وفضائلها:

لولا فـوارس تغلـب ابنـة وائـل دخـل العـدوُ عليـكَ كـلَّ مكـان

ضربوا الصنائع والملوك وأوقدوا نارين أشرفتا علـى النيـران[٦٢]

فالشعراء ينفون الحقائق، ويجعلون الأقزام عمالقة، ويغرقون في الثناء أو الذم..

حروب تغلب وقيس

يبدو أن قبيلة تغلب في ديار ربيعة كانت رأس القبائل وذات الدور الفاعل، كما أن قبيلة قيس هي صاحبة القرار في ديار مضر. ولابد أن تكون بينهما نقاط اتفاق واختراق، وأن الزعامات الكبيرة توقد بينها شرارة صغيرة حروباً طويلة، وهذا ماحدث فعلاً بين تغلب وقيس في الجزيرة الفراتية. ففي سنة سبعين من الهجرة استحكم الخلاف بين القبيلتين، (وكان زعيم قيس عمير بن الحُباب السّلمي وزعيم تغلب شعيث بن مليك التغلبي)، حيث غزت قيس تغلب في ماكسِين فاقتتلوا قتالاً شديداً، وهي أول وقعة بينهما، قطعت رجل شعث فقاتل حتى قتل وهو يقول:

قد علمت قيس ونحن نعلم أن الفتى يقتـل وهـو أجـذم

وقتل من بني تغلب خمسمائة[٦٣].

ولم تهن تغلب لتلك الهزيمة التي لحقت بها، فراحت تستنجد من حولها من قبائل النَّمِر بن قاسط وغيرهم، وراح زعيم قيس عمير بن الحباب يطلب المدد من تميم وأسد فلم ينجدوه، واقتتلوا قرب منبع الثرثار شرقي مدينة سنجار، فانهزمت قيس، ولحقت بها تغلب تقتل الرجال، وتبقر بطون النساء، حيث وقفت ليلى بنت الحارث التغلبية مفتخرة:

لما رأونا والصليبُ طالبا ومارَ سرجِيسُ وسُمّاً ناقعاً

والخيل لاتحمل إلاّ دارعا والبيضُ في أيماننا قواطعا

خلـواً لنـا الثرثـار والمزارعـا وحنْطةً طِيساً وكرماً يانعا[٦٤]

ولم تسكت قيس على ماحلَّ بها من هزيمة، بل (تجمعت واستمدَّت واستعدَّت وعليها عُمير بن الحُباب، وأتاهم زُفر بن الحارث (الكلابي) من قرقيسيا)[٦٥].

وكان زفر زعيماً لبني تغلب والنَّمر بن قاسط، فالتقوا في الثرثار مرة ثانية، فانهزمت تغلب ومن معها، وقتل ابنا عبد يشوع وغيرهما من أشراف تغلب، وفي يوم الثرثار الثاني الذي انهزمت فيه تغلب أمام قيس يقول زعيمها عمير بن الحباب في قتلى قيس:

فـدا لفوارس الثرثار نفسي وماجمَّعتُ من أهل ومال
وولتّ عامر عنّا فأجلت وحولي من ربيعة كالجبال
أكاوحهم بدُهم من سُلَيْم وأعصر كالمصاعيب النِّهال

بينما نجد زُفر بن الحارث يردّ عليه ساخراً رغم هزيمة تغلب التي قادها:

ألا مَن مبلغٌ عني عُميراً رسالة ناصح وعليه زاري
أنترك حيّ ذي يمن وكلباً ونجعل جُدنّا بك من نزار
كمعتمد على إحدى يديه فخانته بوهن وانكسار[٦٦]

وأغار زعيم قيس عمير بعد ذلك على الفُدَين والصُّوَّر على نهر الخابور فانهزم بنو تغلب أمامه، وفي ذلك يقول شاعر قيس نفيع بن صفّار المحاربي:

لو تسأل الأرضُ الفضاءَ عليكم شهد الفُدَيْنُ بهلككم والصُّوَّر[٦٧]

ثم تقدم عمير بن الحباب إلى بلدة السُّكير (سُكَيرُ بني العباس) وقاد تغلب يزيد بن هوبر فاقتتلوا قتالاً شديداً، فانهزمت تغلب ومن معها من النّمر وهرب قائدهم.

واقتتلت تغلب وقيس في منطقة الحضَر والعَتيق من أرض الموصل، فانهزمت تغلب. ثم التقوا في (لُبّى) فوق تكريت من أرض الموصل، فلم تحسم هذه المعركة لأحد الجانبين، كل فريق يقول: أنا الغالب.

والتقوا مرة أخرى في منطقة الشرعبية[٦٨] من بلاد تغلب حيث انتصرت تغلب على قيس، وتراجع عمير بن الحباب إلى مناطق البليخ حيث ديار قيس. فالتقوا عند البليخ وانهزمت تغلب، وكثر القتل فيها، وبُقِرت بطون النساء كما فعلوا يوم الثرثار، فقال ابن الصفّار القيسي:

زرق الرماح ووقع كل مهنّد زلزلن قلبك بالبليخ فزالا

ثم سارت تغلب إلى الحَشّاك القريب من الشرعبيَّة التي بجانب منبج، فاقتتلوا عند تل الحشّاك لمدة يومين من الفجر إلى الليل. وفي اليوم الثالث انهزمت وركبت تغلب ومن معها أكتافهم وهم يقولون: أما تعلمون أن تغلبَ تَغلبُ؟!!

وقد قتل في هذه المعركة عُمير بن الحُباب السُّلمي وأرسلت بنو تغلب رأسه إلى عبد الملك بن مروان فأعطى الوفد وكساهم.[٦٩]

والذي يبدو لنا أن تغلب كانت مهابة في المنطقة الفراتية، وأن القبائل العربية المحيطة بها كانت تتهيَّب لقاءها، ولاتحاول الاصطدام بها إلاَّ مرغمة لذلك، وذلك لكثرة الأحقاد والضغائن بينهم. قال رجل من بني تغلب: أتيت رجلاً من كندة أسأله فقال: ياأخا بني تغلب إني لن أصلك حتى أحرمَ من هو أقربُ إليَّ منك، وإني والله لو مكّنت من داري لنقضوها طوبة طوبة، والله ياأخا بني تغلب، مابقي بيدي من مالي وأهلي وعرضي إلاَّ مامنعتُه من الناس)[٧٠].

الحياة الثقافية

لاشك أن لغة العرب الفصحى هي لهجة قريش التي نزل بها القرآن الكريم، وقد حافظت قريش على لهجتها وصانتها، بينما نرى القبائل العربية الأخرى أدخلت في لهجتها حروفاً جديدة، وأبدلت حروفاً بحروف، ودمجت حرفين في حرف. وهكذا..

وكان مما امتازت به تغلب في لهجتها (الكشكشة) وهي قلب الكاف للمؤنث شيناً مثل: عليْشِ، ومنْشِ، وبِشِ. فهي كلمات: عليكِ، ومنكِ،

وبك[٧١]. على أن اللغويين خلطوا كثيراً في تحديد النطق بهذه (الكشكشة) أو (الشنشنة) أو (الفشفشة)[٧٢] كما هي عند بعضهم. والنطق الحقيقي هو ماينطقه أبناء الفرات إلى الآن وهو في قلب حرف الكاف إلى حرف جيم بثلاث نقط (چ) فنحن نلفظ الكاف چيماً بثلاث نقط، فنقول: كان: چان. كعكة: چعچة. كما (كمأة): چما. كانون: چانون. ولانلفظ هذه الكلمات كما زعم أهل اللغة البعيدون عن المنطقة: شان، شعشة، شما، شانون.

على أن هذه الكشكشة لم تكن فقط في تغلب فهي في بكر بن وائل وأسد وربيعة ومُضر وتميم.[٧٣]

كما أن تغلب نطقت بـ (الكسكسة) التي كادت أن تختص بها بنو بكر[٧٤]، وهي أيضاً قد نطقت بها هوزان وربيعة ومضر وتميم وبكر بن وائل[٧٥]، وهي قلب الكاف سيناً كقولهم: أعطيتُك (أعطيتُكس) ومنك (منكس)، أبوك (أبوس)، أمُّك (أمُّس)، وفي حديث معاوية: (تياسروا عن كسكسة بكر)[٧٦].

على أن هذه الكسكسة كسابقتها الكشكشة: أخطأ اللغويون في تحديد النطق بها، وأهل الفرات لازال بدْوُهم ينطقونها كأجدادهم ويقلبون الكاف سيناً، فيقولون: كيف حالُك (سيف حالس)، كَان: سَان.

وقد وردت الكشكشة والكسكسة في أشعارهم كثيراً كقول المجنون:

فعيناشِ عيناها وجيدُشِ جيدها ولكن عظم الساق منْشِ رقيق[٧٧]

يريد: عيناك (عيناج)، وجيدك (جيدج)، ومنك (منج) وهي لغة وادي الفرات والجزيرة الفراتية ومدينة دير الزور إلى الآن.

كما ظهر شعراء وأدباء كثيرون من تغلب، منهم:

عُمير بن جُعَل التغلبي: شاعر جاهلي، ضاع أكثر شعرِه، توفي نحو عام (٦٠ق. هـ - ٥٦٢م)[٧٨].

عَمرو بن كُلثوم التغلبي: شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، صاحب

المعلقة، ولد في الجزيرة الفراتية ومات فيها نحو سنة (٤٠ق. هـ- ٥٨٤م)[٧٩].

الأخطل: غياث بن غوث التغلبي: شاعر مُبدع، من أطراف الحيرة بالعراق، مدح الأمويين وأقام بدمشق والجزيرة الفراتية مع بني تغلب. له ديوان شعر مطبوع توفي سنة (٩٠هـ- ٧٠٨م)[٨٠].

مالك بن طوق التغلبي: شاعر وأمير، ولي إمرة دمشق للمتوكل وبنى الرحبة التي سميت باسمه بمساعدة الرشيد وعرفت برحبة مالك بن طوق التغلبي (الياذين)[٨١].

كلثوم بن عمرو بن أيوب التغلبي: كاتب وشاعر مُجيد، يتصل نسبه بعمرو بن كلثوم، صنّف كتباً منها: «فنون الحكم» و «الآداب» و «الخيل» وغيرها، مات سنة (٢٢٠هـ- ٨٣٥م)[٨٢].

أبو فراس الحمداني التغلبي: شاعر وأمير وفارس، سكن منبج، وملك حمص، وقتل في تدمر سنة (٣٥٧هـ- ٩٦٨م)، وشهرته ذائعة الصيت في حلب والجزيرة.[٨٣]

سيف الدولة الحمداني (علي بن عبد الله التغلبي): شاعر وأمير، ولد في ميافارقين سنة (٣٠٣هـ) وملك واسط ودمشق وحلب سنة (٣٣٣هـ)، وتوفي بها سنة (٣٥٦هـ- ٩٦٧م)[٨٤].

محمد بن علي العتابي التغلبي: ناسخ بغدادي له علم بالأدب والخط، عاش في بغداد، واشتهرت خطوطه ورغب بها القراء، توفي ببغداد سنة (٥٥٦هـ- ١١٦١م)[٨٥].

سيف الدين علي بن محمد التغلبي: عالم وفقيه، طلب العلم وطاف الشام والعراق، ودرّس في مدارس دمشق وغيرها، توفي سنة (٦٣١هـ) وله سبع وتسعون سنة.[٨٦]

عبد القادر بن ستر التغلبي: من فقهاء الحنابلة، ولد سنة (١٠٥٢هـ) بدمشق، وله عدة كتب منها: (نيل المآرب في شرح دليل الطالب) في جزئين. توفي بدمشق سنة (١١٣٥هـ- ١٧٢٣م)[٨٧].

وغير هؤلاء الشعراء كان كثيرون ينظمون الشعر ويتدارسونه في ديار بني تغلب يصعب حصرهم.

وظهر أمراء كان يضرب بهم المثل في الشجاعة والفروسية والحكمة في إدارة الأمور منهم:

حسين بن حسن التغلبي: كان نائباً لدمشق، توفي سنة (٤٦٥هـ) في مصر.[٨٨]

عباس بن عبد الجليل التغلبي: أمير يماني، ولي إمارة زبيد، توفي سنة (٦٦٤هـ).[٨٩]

ابراهيم بن حمدان التغلبي: أمير في أيام المقتدر في ديار ربيعة، توفي سنة (٣٠٨هـ).[٩٠]

ناصر الدولة الحسن بن عبد الله التغلبي: ملك الدولة الحمدانية في الموصل، توفي سنة (٣٥٨هـ).[٩١]

الحسين بن حمدان التغلبي: عم سيف الدولة، كان والياً على ديار ربيعة، قتل سنة (٣٠٦هـ).[٩٢]

الغضنفر بن حسن التغلبي: أمير الموصل وأطرافها، قتل في الرملة سنة (٣٦٩هـ).[٩٣]

وهذا نزر يسير من رجالات تغلب الذين دخلوا التاريخ قادة فاتحين ومقاتلين وغيرهم كثير.

نهاية تغلب

بدأ دور تغلب يتقلص في الجزيرة الفراتية بعد القرن الثاني الهجري، فقد أرسل هارون الرشيد عامله روح بن صالح لجمع الصدقات فتمردت عليه وقتلته، فنكّل أخوه حاتم ببني تغلب عام (١٧١هـ- ٧٨٧م)، وهدأ غيظهم فترة يسيرة، فلما ثار الوليد بن طريف الشاري الخارجي وقفت تغلب إلى جانبه، وقتل على شاطىء الخابور، فقالت أخته في قصيدتها الرائعة:

أيا شجر الخابور مالك مورقاً كأنك لم تحزن على ابن طريف[٩٤]

وقد هاجر كثير من التغالبة إلى بلاد الروم شمالاً بعد أن اعتنقوا الإسلام، بينما هاجر كثير منهم في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) إلى البحرين مناطقهم الأولى، حيث اصطدموا مراراً مع بني سُليم وعقَيل بن عامر بن صعصعة، واشتركوا في حركات القرامطة، ولانستبعد أنهم شاركوا في هدم المدن الفراتية (الرحبة- دير الزور- الرقة) فقد عثر على عظام وجماجم بشرية في أحد مساجد دير الزور القديمة (دير العتيق) عند عمليات الحفر فيه عام ١٩٤٩ في عهد المحافظ نور الله نور الله[٩٥] ثم انقطعت أخبارهم أو كادت (وبعد أن هزم القرامطة سنة (٣٧٨هـ-٩٨٨م) طَرَد أمير تغلب أبو الحسن الأصفر سُليماً بمساعدة عقيل، ثم طرد السلاجقةُ هؤلاء إلى البحرين)[٩٦].

ويبدو أن قبائل تغلب في الجزيرة الفراتية قد لجأت إلى السلم أو الضعف الداخلي، فلم نعد نسمع عن أيامها السابقة شيئاً، وكان آخر دور لعبته تغلب في الساحة العسكرية عند دخول المغول العراق والقضاء على الدولة العباسية، واجتياحهم ديار بكر والجزيرة وبلاد الشام (وذلك لما دخل المغول إلى الشام سنة ٦٨١هـ- ١٢٨٢م) في خمسين ألفاً، فالتقى بجند الشام بين حماة وحمص، فقوي جانب المغول على جانب الشاميين، ولما قارب نصر المغول على الشاميين، خرج على المغول كمين العرب من بني تغلب من ميسرتهم، فتوهم المغول أن جنوداً كثيرة قد أحاطت بهم من قُدَّامهم ومن خلفهم، فانهزموا). [٩٧]

ولم نسمع لهذه القبيلة أي ذكر في الساحة بعد القرن الثامن، والذي يبدو أن الهجرة قد أثّرت على كيانها فأضعفتها، ثم مزقتها إلى قبائل حملت أسماء جديدة في المنطقة الفراتية، أو أن قبائل أخرى وفدت للمنطقة مثل قبائل العقيدات والجبور والبوشعبان والعشائر البدوية في الرقة، قد قضت على دور تغلب السياسي والثقافي فبقيت تراثاً تاريخياً وثقافياً في بطون كتب التراث.

الهوامش

١- نهاية الأرب (ص١٨٧) وسبائك الذهب (ص٢٢٨).

٢- لسان العرب (١/ ٦٥٣) وتاج العروس (٣/ ٤٩٢) وجواز الكسر: استيحاشا لتوالي الكسرتين مع ياء النسب.

٣- الأنسباب (١/ ٤٦٩) واللباب (١/ ٢١٨).

٤- لسان العرب، تاج العروس (مادة غلب).

٥- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٨٨).

٦- سبائك الذهب (ص٢٢٨).

٧- تاج العروس (٣/ ٤٩٢) ولسان العرب (١/ ٦٥٢) والأنساب (١/ ٤٦٩) واللُّباب (١/ ٢١٨).

٨- الأعلام (٢/ ٨٥) ومعجم قبائل العرب (١/ ١٢).

٩- نهاية الأرب (ص١٨٧).

١٠- المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٤٩٠- ٤٩١).

١١- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٠).

١٢- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٨٩).

١٣- شرح المعلقات السبع للزوزني (ص١٨١).

١٤- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٨٩).

١٥- معجم ماستعجم للبكري (٢/ ٥٠٥) كما في معجم قبائل العرب (١/ ١٢٠- حاشية).

١٦- واد لتغلب على الفرات.

١٧- معجم قبائل العرب (١/ ١٢٠- ١٢١).

١٨- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٠).

١٩- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٤٩٩-٥٠٠).

٢٠- البداية والنهاية (٢/ ١٧٩).

٢١- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٥٠١).

٢٢- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٢).

٢٣- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٣).

٢٤- البداية والنهاية-٢/ ١٤٩).
٢٥- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٢).
٢٦- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٤٩١).
٢٧- العقد الفريد (٦/ ٢٤٦).
٢٨- العقد الفريد (٦/ ٢٤٨).
٢٩- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٧).
٣٠- الأعلام (٢/ ٨٥).
٣١- أيامُ العرب في الجاهلية (ص١٤٢).
٣٢- العقد الفريد (٥/ ٢١٣- ٢٢١).
٣٣- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٤٩٦).
٣٤- الأغاني (١١/ ٤٢) والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٤٩٩).
٣٥- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩١).
٣٦- معجم قبائل العرب (١/ ١٢١).
٣٧- راجع معجم قبائل العرب (١/ ١٢١).
٣٨- الأغاني (١٧/ ٢٥٩) أخبار زيد الخيل.
٣٩- البداية والنهاية (٥/ ٨٤).
٤٠- تاريخ الأمم والملوك (٤/ ٥٤).
٤١- نهاية الأرب (ص١٨٧).
٤٢- السنن الكبرى (٩/ ٢١٦) كتاب الجزية.
٤٣- المرجع السابق.
٤٤- المرجع السابق.
٤٥- تاريخ الأمم والملوك (٤/ ٤٠).
٤٦- فتوح البلدان (ص١٨٧) والسنن الكبرى (٩/ ٢١٨).
٤٧- السنن الكبرى (٩/ ٢١٨).
٤٨- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٤٩٨- ٤٩٩).
٤٩- السنن الكبرى (٩/ ٢١٦).
٥٠- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٤).
٥١- فتوح البلدان (ص١٨٧) والسنن الكبرى (٩/ ٢١٧).
٥٢- فتوح البلدان (ص١٨٦).

٥٣- السنن الكبرى (ص١٨٦).

٥٤- فتوح البلدان (ص١٨٦) والسنن الكبرى (٩/ ٢١٧).

٥٥- فتوح البلدان (ص١٨٦) والسنن الكبرى (٩/ ٢١٦).

٥٦- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (٤/ ٤٩٨- ٤٩٩) وفتوح البلدان (ص١٨٦).

٥٧- تاج العروس (٣/ ٤٩٢).

٥٨- فتوح البلدان (ص١٨٧).

٥٩- العقد الفريد (٣/ ١٠).

٦٠- العقد الفريد (٥/ ٢٧٣).

٦١- العقد الفريد (٦/ ١٨٧).

٦٢- الكامل في التاريخ (١/ ٥٢٢).

٦٣- الكامل في التاريخ (٤/ ٣١٠- ٣١١).

٦٤- الكامل في التاريخ (٤/ ٣١١).

٦٥- الكامل في التاريخ (٤/ ٣١٢).

٦٦- المرجع السابق (٤/ ٣١٣).

٦٧- المرجع السابق.

٦٨- الشرعبيَّة هنا في ديار تغلب. والشرعبيّة أيضاً ببلاد منبج (الكامل في التاريخ ٤/ ٣١٤).

٦٩- الكامل في التاريخ (٤/ ٣١٧).

٧٠- العقد الفريد (٦/ ١٩٦).

٧١- تاج العروس (١٧/ ٢٦١).

٧٢- العقد الفريد (٢/ ٤٧٥) ودائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٨).

٧٣- تاج العروس (١/ ٢٢- المقدمة) و (١٧/ ٢٦١).

٧٤- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٨) وانظر لسان العرب (كسكس- كشكش).

٧٥- تاج العروس (١/ ٢٢) والعقد الفريد (٢/ ٤٧٧).

٧٦- لسان العرب (٦/ ١٩٦- ١٩٧) وتاج العروس (١/ ٢٢- المقدمة).

٧٧- تاج العروس (١٧/ ٢٦١).

٧٨- الأعلام (٥/ ٩٠).

٧٩- الأعلام (٥/ ٨٤).

٨٠- الأعلام (٥/ ١٢٣).
٨١- الأعلام (٥/ ٢٦٢).
٨٢- الأعلام (٥/ ٢٣١).
٨٣- الأعلام (٢/ ١٥٥).
٨٤- الأعلام (٤/ ٣٠٣).
٨٥- الأعلام (٦/ ٢٧٨).
٨٦- سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤- ٣٦٥).
٨٧- الأعلام (٨/ ٨٧).
٨٨- سير أعلام النبلاء (١٧/ ٣٣٥- ٣٣٦).
٨٩- الأعلام (٣/ ٢٦٢).
٩٠- الأعلام (١/ ٣٧).
٩١- الأعلام (٢/ ١٩٥).
٩٢- الأعلام (٢/ ٢٣٦).
٩٣- سير أعلام النبلاء (١٦/ ٣٠٦) والأعلام (٥/ ١٢٠).
٩٤- يراجع دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٥).
٩٥- تاريخ دير الزور (ص١١).
٩٦- دائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٦).
٩٧- معجم قبائل العرب (١/ ١٢٣) ودائرة المعارف الإسلامية (٩/ ٣٩٦).

المراجع

١-لسان العرب: ابن منظور - دار صادر - بيروت.
٢- تاج العروس: الزبيدي - تحقيق جماعة من العلماء - الكويت.
٣- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة - دار الأمواج - بيروت.
٤- البداية والنهاية: ابن كثير - دار الكتب العلمية - طبعة ثالثة - ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م - بيروت.
٥- المنتظم في تاريخ الأمم: ابن الجوزي - دار الكتب العلمية - طبعة أولى- ١٩٩٢م بيروت.
٦- تاريخ الأمم والملوك: الطبري - تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم - دار سويدان - بيروت.

٧- معجم قبائل العرب: عمر رضا كحاله- مؤسسة الرسالة - طبعة خامسة- بيروت.
٨- شرح المعلقات السبع: الزوزني - دار الكتاب العربي - بيروت.
٩- أيام العرب في الجاهلية: جاد المولى ورفاقه - دار الفكر - بيروت.
١٠- الأغاني: الأصبهاني - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
١١- نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب: القلقشندي - دار الفكر- بيروت.
١٢- الأنساب: مؤسسة الكتب الثقافية - طبعة أولى - بيروت.
١٣- اللباب: ابن الأثير الجزري - دار صادر - بيروت.
١٤- فتوح البلدان: البلاذري- دار الكتب العلمية - ١٩٧٨ - بيروت.
١٥- تاريخ دير الزور: أحمد شوحان- مكتبة التراث - طبعة أولى - دير الزور.
١٦- سبائك الذهب: السويدي - دار الكتب العلمية - بيروت.
١٧- الأعلام: الزركلي - دار العلم للملايين - طبعة خامسة - بيروت.
١٨- العقد الفريد: ابن عبد ربه الأندلسي - دار الكتاب العربي - بيروت.
١٩- الكامل في التاريخ: ابن الأثير الجزري - دار صادر - ١٩٧٩ - بيروت.

* * *

حكايات قديمة من التاريخ الشعبي و آراء حديثة

عبـدو محمـد

تنسّك ناسك في صومعته بعيداً عن الناس، يعبد الله أربعين سنة وحاول الشيطان إغواءه خلال هذه المدة كلها فلم يستطع، ولما شعر بعجزه وأيقن بفشله لجأ إلى المرأة مستنجداً. جاءت المرأة إلى الناسك وعرضت عليه أن يختار واحدة من ثلاثة أمور وإلافهي ستتهمه زوراً، وتفضحه ظلماً.

---

* عبدو محمد: أديب وباحث من سورية، عضو جمعية القصة والرواية وجمعية أدب الأطفال من مؤلفاته: «الوشاح الأزرق»، «الوعل المغرور».

قالت له : إما أن تقتل هذا الغلام الذي معي؟

وإما أن تمارس معي الفاحشة؟

وإما أن تشرب زجاجة الخمر التي حملتها معي إليك؟

فكّر الناسك طويلاً وقال لنفسه «الخمرة أهون هذه الشرور المعروضة عليّ، وعقوبتها أخف، سأشربها وأتخلص من الشريرة هذه».

وشرب الناسك الخمرة، فلما فعلت فعلها وذهبت بعقله، راودته المرأة عن نفسها فطلبت منه قتل الغلام قبل ذلك، فقتله، ثم مارس معها ماأراد وأرادت.

وهكذا ارتكب الناسك الشرور الثلاثة بسبب تناوله الخمرة التي ظنها أهون الشرور الثلاثة. هذا ماتريد الحكاية قوله وهي تحدثنا عن مضار الخمرة والخمرة ضارة لاشك في هذا، ولكن ألاتقول الحكاية شيئاً آخر غير هذا، ألاتقول أيضاً «إن المرأة أدهى وأمكر من الشيطان؟ ألاتقول إنها نجحت وفي يوم واحد حيث فشل الشيطان خلال أربعين سنة، وأخيراً ألا تقول الحكاية إن المرأة جاهزة للقيام بما يطلبه منها الشيطان.

هذا ماتقوله الحكاية عن مضار الخمرة، سواء أرادت الحكاية أم لم ترد، وسواء أكان ينوي قول ذلك أم لم يكن في نيته شيء من هذا؟

ولكن نقصاً خطيراً تعاني منه الحكاية المؤلفة تأليفاً والملفقة تلفيقاً، فهي لاتقول لنا من كانت المرأة، ولامن كان الغلام القتيل الذي قبل أهله التضحية به، ولالماذا قبلت المرأة القيام بهذا الدور، ولالماذا استطاع الناسك مقاومة الشيطان أربعين سنة واستسلم بهدوء ودون مقاومة لإغواء المرأة.

الحكاية تسكت عن كل هذا، وهذا يقودنا للقول بأن الحكاية ملفقة تلفيقاً لتخاطب أناساً بسطاء، ولايفكرون كثيراً فيما يسمعون، ولايشبعونه بحثاً وتحليلاً للوصول إلى الحقيقة، ولايهمنا إن كان مؤلف الحكاية جاهلاً بنتائج عمله أو كان يعرف تماماً مايفعله، وهل كان يخطط ويدبّر أم جاء الأمر دون قصد فالنتيجة واحدة في كل الأحوال.

سمعت هذه الحكاية منذ زمن بعيد، وبعد سنين طويلة ازدادت فيها معرفتي بالناس والحياة تساءلت عن أصل هذه النظرة وقدمها، ووجدت فيما قرأت قصة مشابهة لهذه القصة وهي قصة جريج اليهودي*.

«قصة جريج اليهودي»

تنسّك جريج اليهودي في صومعته أربعين سنة بعيداً عن الناس، حاول الشيطان إغواءه خلالها ففشل، فأرسل إليه امرأة عاهرة لتغويه ففشلت أيضاً، وأثناء عودتها خائبة قابلت راعياً كان في الجوار فدعته إلى نفسها فلبّى الراعي دعوتها مسروراً.

حملت المرأة من الراعي وحين وضعت حملها لامها قومها وطلبوا منها اسم الفاعل ليعاقبوه فدلتهم على الناسك جريج، فذهبوا إليه وخرّبوا صومعته وجرّوه إلى المدينة وهم يضربونه ثم راحوا يشهّرون به في شوارعها.

سألهم الناسك عن السبب؟ فقالوا له. فطلب إحضار المرأة والوليد فجاؤوا بهما، بين دهشة القوم وذهولهم تقدم الناسك من الوليد وخاطبه قائلاً: قل لهؤلاء الذين حولنا من أبوك؟

أنطق الله الوليد فقال أبي هو الراعي الفلاني، وقد حملت بي أمي منه في اليوم الفلاني والمكان الفلاني.

أسف القوم على مافعلوه بالناسك البريء وندموا وراحوا يعتذرون إليه ويبدون استعدادهم لعمل أي شيد يرضيه، فطلب منهم إعادة بناء صومعته ففعلوا، وعاد الناسك لعبادته.

هذه الحكاية القديمة جداً والتي تعود إلى زمن كانت فيه الديانة اليهودية هي الديانة السماوية الوحيدة، أي إلى ماقبل المسيحية والإسلام.

هذه الحكاية أيضاً تقول مايشبه قول التي قبلها، هي أيضاً تقول: إن المرأة نجحت حيث فشل الشيطان، وإن المرأة أدهى منه وأمكر، وإذا ماكان

* القصة واردة بهذا الاسم في الكامل بالتاريخ لابن أثير.

الشيطان شراً فالمرأة هي أم الشرور. والغريب في الأمر أن هذه الحكاية تسكت كما سكتت سابقتها عن مصير المرأة التي فعلت مافعلت، ولاتقول لنا الثانية خاصة بماذا عاقبها قومها الغيورون، فهذا لم يكن هدفها.

وأقف هنا متسائلاً قائلاً: هل الحكايات التي سمعناها من جداتنا حين كنا صغاراً، أو من رواة الحكايات الشعبية حين كبرنا قليلاً عن الساحرات الشريرات اللواتي كن يركبن مكانسهن أو جرارهن أو بسطهن السحرية، ويطرن من مكان إلى مكان ناشرات الفساد والفتن والشرور تنبع وتخرج من الفكرة ذاتها؟ وهل هنالك خيط سرّي يربط بين هذه وتلك؟ ثم لماذا لانجد في تلك الحكايات إلا ساحرات شريرات، وإذا وجد مرّة ساحر شرير فهو النادر ويأتي بالمصادفة، فالأعم الأغلب يأتي الشر متمثلاً بصورة امرأة فهي دائماً عجوز شمطاء ساحرة شريرة. إن من يقرأ تاريخنا الشعبي سيجد حكايات متنوعة تناقلتها الأجيال شفاهاً جيلاً عن جيل، تدور أحداثها حول أفعال الساحرات الشريرات وحيلهن.

إن جيل ماقبل التلفزيون يذكر تماماً كيف كانت الحكايات تنقلهم إلى عوالم سحرية جميلة كانوا لايشبعون من التجوّل في ربوعها، والكثير منها كانت أحداثها ومواضيعها تشابه ماقلناه سابقاً عن الصورة التي رسمت بها المرأة.

ويحق لنا هنا أن نتساءل عن مؤلف هذا الكم الهائل من هذا الجانب من التراث الشعبي والممثل بهذه الحكايات الشعبية، وماهو الهدف منها تأليفاً وروايةً؟

ولنعد السؤال بصيغة أخرى وهي: هل كان الأجداد يزرعون أفكارهم في أذهان أحفادهم عن طريق الحكاية؟ وبصيغة ثالثة: هل كان غرضهم تعليمياً أم ترفيهياً؟.

ومن الأرجح أن الهدفين كانا واضحين في أذهان مؤلفي تلك الحكايات ورواتها.

أما عن مؤلفي تلك الحكايات ورواتها فنستطيع القول بأنه مما لاشك فيه أن الذاكرة الشعبية نقلت وحذفت وأضافت وأن دور الراوي كان مهماً جداً، ولكن ودائماً كان هناك من بدأ الحكاية تأليفاً وسرداً ثم تدحرجت ككرة الثلج، فمن هو مؤلف حكاية بعينها وهي التي يدور حديثنا عن بعضها، أي تلك التي كانت تؤلف وتروى لهدف محدد وهو زرع أفكار معينة في أذهان ونفوس سامعيها وقد وجدت بعد بحث واستقصاء أن تلك الحكايات هي التي تكون مواضيعها المرأة والمال كلياً أو جزئياً، فحول هذين الموضوعين تدور وتتحدث حكايات كثيرة كان غرضها اجراء عملية «غسيل دماغ» بالتعبير العصري.

وقد بدأ هذا منذ زمن بعيد جداً ضارباً بجذوره في أعماق التاريخ إلى بدايات الإنسان الأولى بالتملك وتحديد الملكية.

لقد كان سهلاً على الرجل القوي أن يحدد ويوسع ملكيته العقارية، أما عن تملك المرأة فكان الأمر أصعب بكثير. ولهذا بدأت عملية غسيل دماغ لها لتستكين وتعترف بمالكها ثم تذعن له والأمر لازال مستمراً بصورة أو بأخرى.

إن كثيراً من الحكايات التي تتناول مواضيعها المرأة تضرب بجذورها إلى ذلك الزمن البعيد في التاريخ، إلى ماقبل ظهور الأديان السماوية بكثير، بحيث أصبح اقتلاعها من أفكار الناس من الأمور الصعبة جداً، وسأستدرك وأقول إن ذلك كان صعباً فيما مضى، أما الآن وبعد حلول التلفزيون محلّ الجدات ورواة الحكايات، فلقد تغيرّت الصورة تماماً، وأصبح مؤكداً أن هذا الجهاز سيقتلع أفكاراً كثيرة متوارثة، وذلك بقطع عملية التواصل بين الأجيال، أي بين الأجداد والأحفاد، وهذا سلاح رهيب يجب الانتباه جيداً لآثاره والاهتمام بكيفية استعماله، ولكن ماهذا موضوع حديثنا فلنعد إليه ولنتساءل من جديد لماذا تقول تلك الحكايات قديمها وجديدها وبصورة واضحة أو مستترة أن المرأة هي شرّ بل وأم الشرور؟

تقول حكاية شعبية بل أكثر من حكاية أن الشيطان تمثّل بشكل حيّة أو بشكل ناقة بختيّة ودخل الجنة ليغوي أمنا حواء التي أغوت أبانا أدم، وأنها أكلت من التفاحة المحرّمة وأطعمت رجلها، أي أن حواء وبالتالي المرأة هي أصل الخطيئة وهي التي يسهل اغواءها لاالرجل. لذلك بدأ بها الشيطان، ومع أن القرآن الكريم ومنذ أربعة عشر قرناً ونيف يقول غير هذا، إلا أن هذا هو الذي ظل ثابتاً في أذهان الناس وعن طرق رواة تلك الحكايات والذين وعموماً ماكانوا يعرفون أن هذا ماترمي إليه حكاياتهم - وسنفصل هذا بعد قليل- وكثيرة هي الصور والرسوم الملونة والتي رأيناها في أريافنا وأحيائنا الشعبية والتي كانت تتصدر البيوت والمحلات، وهي تظهر رجلاً وامرأة عاريين إلا من ورقة التوت أو التين، واقفين تحت شجرة ذات ثمار ناضجة والمرأة تناول الرجل من ثمرها، وحيّة تطل عليهما من بين أغصانها بينما يلتف ذيلها على جذع الشجرة.

بحثت عن مصدر لهذه النظرة أو هذه الصور في مصادر دينية متنوعة فوجدت هذا النص في بداية الإصحاح الثالث من العهد القديم.

«وكانت الحيّة أَحْيَلْ جميع الحيوانات البريّة التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة * أحقاً قال الله لاتأكلا من كل شجر الجنة* فقالت المرأة للحيّة من ثمر شجر الجنة نأكل* وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لاتأكلاه ولاتمساه لئلا تموتا* فقالت الحية للمرأة لن تموتا* بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر* فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون، وأن الشجرة شهية للنظر، فأخذت من ثمارها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل* فأنفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر».

هذا نص العهد القديم وهو يقول أن المرأة هي التي بدأت العصيان والوقوع في الخطيئة وأنها هي التي أكلت وأعطت رجلها فأكل معها.

ولكن المطاف لاينتهي بنا هنا فقط، فمن المعروف أن العهد القديم كتب

بعد السبي البابلي وبعد عهد موسى عليه السلام بزمن طويل ولهذا فكثير من الحكايات الوادرة فيه تعود بجذورها إلى بلاد الرافدين، وإن من يقرأ بعض النصوص الأدبية التي وصلت إلينا من هناك سيجد أن خيطاً رفيعاً يربط كثيراً من الأفكار المتوارثة بما كان هناك، حين كانت الآلهة الكثيرة تتقاتل وتتنافس، تتزاوج وتتناسل، أي حين كانت تعيش عيشة البشر وتمتلك رغباتهم وأهواءهم، الاختلاف بينهما كان خلود الآلهة وفناء البشر.

إننا نجد في النصوص الأدبية تلك، قصصاً كثيرة تحكي عن آلهات نزلن من عليائهن واختلطن بالرجال وأغوين من أعجبن بهم، وهاهي عشتار أو عشتروت تجول في البلدان والقرى باحثة عن رجل يعجبها فإذا ماوجدته أغوته واستمتعت برجولته ثم مسخته حيواناً ما.

إن من يقرأ أسطورة سيرى ذلك، وسيعرف أن ماجرى لجلجامش كان بسبب رفضه لطلبها وعدم وقوعه في شباك غرامها حين أعجبت به وراودته عن نفسه.

إن غاية الأسطورة وهدفها لم يكن هذا فقط، بل كان هذا سبب كثير من أحداثها بل إن عمودها الفقري يستند إلى هذا، ومن الغريب أن هذه الأسطورة تقول أيضاً أن الحيّة كان لها دور في مصائب الجنس البشري، وأنها هي التي سرقت نبتة الخلود التي أحضرها جلجامش ليحيي صديقه أنكيدو الذي تسببت عشتار بموته انتقاماً من جلجامش الذي عجزت عن إلحاق الضرر به بسبب انتمائه إلى جنس الآلهة من طرف أبيه.

وقد يقول قائل أن الآلهة الذكور كانوا ينزلون إلى الأرض أيضاً ويدورون بين الناس يغوون الجميلات وهذا ماحدث لوالدة جلجامش، ورداً على هذا القول نقول أن وقائع تلك الحكايات وأهدافها تختلف عن التي نتحدث عنها إختلافاً كثيراً.

وإذا مابحثنا بين المتوارث من الحكايات عند شعوب أخرى فنجد وسنجد شيئاً يشابه ماتحدثنا عنه، فهذه رأس ميدوزا عند اليونان تحوّل كل من

ينظر إليها، إلى تمثال حجري إلى أن يتغلّب عليها رجل بطل بحيلة ذكيّة فيقتلها ويخلص الناس من شرّها ويحرر أسراها.

وأتساءل هنا عن صحة الحكاية وأيضاً عن صحة مايقال من أن حرب طراودة الدامية نشبت بسبب خطف باريس لهيلين؟ وهل صحيح أيضاً ماتقوله المهابهاراتا من أن معاركها العنيفة الدامية وقعت لأن ملكاً قامر فخسر كل شيء حتى امرأته، وكانت تلك سبب تلك الحروب.

ولاأمل من التساؤل عن صحة ماتقوله كتب التاريخ عن ملكات كثيرات خدعن بسهولة ووقعن في غرام أعدائهن فخسرن ممالكهن، فقد قرأنا كيف وقعت كليوباترا في غرام أنطونيو وكيف خدع قيصر زنوبيا وماهذان إلا مثالان بسيطان وخلفهما أو قبلهما نجد حكايات كثيرة تدور وتحكي عن أميرات فعلن مثل ذلك.

وإذا مارجعنا إلى الحديث عن القصص الدينية وماأوردناه من نصٍ من العهد القديم فنحن نشك أن يكون أصلاً من أصول الديانة اليهودية السماوية كما وردت ونزلت على النبي موسى فالديانات السماوية أعطت قيمة ووضعاً للمرأة أفضل بكثير مما كانت عليه قبلها، وهذا مانجده واضحاً جلياً في نظرة الاسلام للمرأة، يدلنا عليه ماورد في القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة فقد «أوصى الرسول الكريم مراراً بالنساء خيراً» وقال أيضاً «خياركم خياركم لنسائكم» و«رفقاً بالقوارير» وماجاء في القرآن الكريم حول المرأة ينحو هذا المنحى، وماورد في القرآن لايقول أبداً إن المرأة هي التي أغواها الشيطان فأغوت رجلها بعد ذلك، بل نجد نصاً واضحاً يقول إن آدم عليه السلام هو الذي وقع في الغواية أولاً والعصيان ثانياً.

هذا ماتقوله الآيان الكريمتان «١٢٠ و١٢١» من سورة طه:

«فوسوس إليه الشيطان قال ياآدم هل أدلّك على شجرة الخلد وملك لايبلى* فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربَّه فغوى*».

والآية الكريمة «٣٦» من سورة البقرة تقول أيضاً بأن الاثنين وقعا في الخطيئة معا.

«فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه . . .»

وكذلك الآية الكريمة «٢٠» من سورة الأعراف تقول «فوسوس لهما الشيطان . . .» ومن هذا يتضح أن القرآن الكريم لايلقي باللوم على المرأة أبداً، ومن العجيب وبعد هذا الذي أوردته أن النظرة القديمة ظلت تلازم المرأة حتى عند كثير من المسلمين، وأن الحكايات التي ترسم المرأة شراً مطلقاً ظلت تحكى وتنتقل من جيل إلى جيل عندهم أيضاً. إن عملية غسيل الدماغ ظلت مستمرة لأن محاولات الرجل للسيطرة على عقل المرأة وضمها لممتلكاته ظلت مستمرة أيضاً، فالأمر لم يستتب له أبداً في هذا المجال ودائماً كانت الحكايات تأتي بعد الفشل في السيطرة على قلب المرأة، فالمرأة لاأحلى ولاأجمل ولاأنقى حين يمتلك الرجل قلبها وحين يفشل في ذلك فليسيطر على الأقل على عقلها كي تخضع وتستكين.

إن المرأة هذا المخلوق اللطيف إلى أبعد حدود اللطف والجميل إلى حد الجنون به والوقوع فيما يشبه عبادته، والعنيف أيضاً إلى درجة العاصفة المدمرة، لم يكن سهلاً أبداً السيطرة على عقله وقلبه معاً، ولكن وكملاحظة هامشية لابد منها نقول: أليس الرجل هو هكذا أيضاً، فلماذا يلقى باللوم دائماً على المرأة، ولماذا ظلت الأفكار تدور وتتحول لتزرع في ذهنها؟ أليس لتسهل للرجل السيطرة والإمتلاك؟ ومنذ القدم.

ولنكمل حديثنا بحكاية أخيرة قديمة أيضاً هي حكاية مدينة الحضر.

«خبر مدينة الحضر(*)»

«كانت بجبال تكريت بين دجلة والفرات مدينة يقال لها «الحضر» وكان بهاملك يقال له الساطرون، وكان من الجرامقة، والعرب تسميه

* الكامل في التاريخ لابن الأثير والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني.

الضيزن، وهو من قضاعة، وكان قد ملك الجزيرة وكثر جنده، وأنه تطرّق بعض السواد إذ كان سابور بخراسان، فلما عاد سابور من خراسان أُخبر بما كان منه، فسار إليه وحاصره أربع سنين، وقيل سنتين، لايقدر على هدم حصنه ولاالوصول إليه.

وكان للضيّزن بنت تسمى النّضيرة، فحاضت، فأخرجت إلى ربض المدينة، وكذلك كان يفعل بالنساء، وكانت من أجمل النساء، وكان سابور من أجل الناس، فرأي كل منهما صاحبه فتعاشقا، فأرسلت إليه: ماتجعل لي إن للتك على ماتهدم به سور المدينة؟

قال: أحكّمك وأرفعك على نسائي.

فقالت: عليك بحمامة ورقاء مطوّقة، فأكتب على رجلها بحيض جارية بكر زرقاء، ثم أرسلها فإنها تقع على سور المدينة فيخرب.

وكان ذلك طلسم ذلك البلد.

ففعل وتداعت المدينة، فدخلها عنوة وقتل الضّيزن وأصحابه، فلم يبق منهم أحد يعرف اليوم، وأخرب المدينة وأحتمل النّضيرة فأعرس بها بعين التمر، فلم تزل ليلتها تتضور، فالتمس مايؤذيها فإذا بها ورقة آس ملتزقة بمكنة من عكس بطنها،

فقال لها: ماكان يغذوك به أبوك؟

قالت: بالزبد والمخ وشهد الأبكار من النحل وصفو الخمر.

فقال: وأبيك لأنا أحدث عهداً بك وآثر لك من أبيك!

فأمر رجلاً فركب فرساً جموحاً ثم عصّب غدائرها بذنبه ثم استركضها فقطّعها قطعاً».

وهكذا تأتي نهاية الحكاية، وهي مفجعة قاسية، مناسبة لحجم الغدر والخيانة اللذين بدرا من امرأة شريرة، قابلت نعيماً مطلقاً من والدها وهو أقرب الناس إليها بخيانة مطلقة، مضحيّة بوالدنادر المثال وبلد كامل من أجل نزوة وإرضاء لشهوة.

وهكذا يتنفس الرجال الصعداء ويمسحون على شواربهم المفتولة راضين عن نهاية مناسبة لامرأة غادرة وتصرّف رجل شهم أبيّ انتقم لهم.

أما النسوة المستمعات فيشهقن خائفات مذعورات فهاهي واحدة من بني جنسهن قد نكّل بها لأنها غدرت وخانت من رعاها وربّاها واعتنى بها، والعقاب القاسي نفسه أو مثله ينتظرهن إن خُنَّ أو غدرن.

وهذه النهاية القاسية وماتحدثه من رعب وراحة، رعب عند النساء وراحة عند الرجال وما تحدثه من ذهول ودهشة لاتترك مجالاً للمستمعين لكي يتساءلوا عن أصل الحكاية وصحتها.

وإذا مالتقطنا أنفاسنا وراجعنا بهدوء وروية الحكاية فقرة فقرة، وإذا مابحثنا عن المواقع المذكورة والأسماء الواردة ومواقف أبطال الحكاية فإننا نصل إلى الحقائق والتساؤلات التالية:

١- لن نجد جبلاً بين دجلة والفرات قريباً من تكريت بل سوف نجد منخفضاً واسعاً في المكان المشار إليه وهو منخفض الثرثار، وقد أصبح الآن شبه بحيرة، بعد أن جُرَّت إليه مياه دجلة بمشروع سمّي، مشروع وادي الثرثار، والجبال الوحيدة الموجودة في المنطقة توجد على بعد كبير شمال شرقي تكريت ومعظمها شرقي نهر دجلة وتسمى جبال حمرين، وهي بعيدة عن تكريت بعداً كافياً بحيث لايمكن أن تسمى بها، كما أنها لايمكن أن تكون موقعاً للمدينة المذكورة في الحكاية، لأن المدينة المذكورة يجب أن تكون مجاورة أو قريبة من السواد الذي تم الاعتداء عليه وجرّ ذلك انتقام سابور المذكور.

٢- هل يمكن أن يقبل عقل سليم بخراب سورمتين حصين قاوم الحصار أربع سنوات أوسنتين ثم ينهار من تلقاء نفسه، وبمجرد أن تحط عليه حمامة ورقاء مطوقة مكتوب على رجلها بدم جارية بكر زرقاء، هذا والحكاية لاتذكر لنا ماهي الكتابة التي كتبت وبأي لغة، بل تذكر أن ذلك كان طلسم ذلك البلد. وإذا ماأخذنا بالاعتبار الجوّ النفسي الذي كان يعيشه

المستمعون قديماً، وحكايات السحر والسحرة الشائعة ذلك الوقت، والتي كانت رؤوس المستمعين محشوةً بها، فسنعرف كيف استطاع مؤلف الحكاية أن يمرر فكرته بسهولة إلى أذهان مستمعيه، وأن يودعها هناك، ضامناً لها مكاناً دائماً.

٣- هل يمكن أن يخرج ملك ابنته المدللة كل هذا الدلال، والغالية كل هذا الغلاء، إلى خارج المدينة وهي محاصرة منذ سنتين أو أربع سنوات، بحيث يراها الملك المُحاصِر وتراه ويتعاشقان بعد ذلك، ثم أين كان حرّاسها حين حدث هذا، وحين راسلت الملك المُحاصِر وراسلها؟

وإذا كانت تلك عادة أهل ذلك البلد أيام السلم - إخراج النساء إلى ربض المدينة حين يحضن - فهل يمكن أن يبقوا مواظبين على عادتهم لايتخلون عنها أيام الحرب والحصار والعدو المتربّص بهم.

٤- تقول الحكاية أن سابور بعد أن قتل أهل المدينة جميعاً وخرّبها أعرس بالنّضيرة في عين التمر. وعين التمر هذه تقع بعيداً جداً شمال غرب تكريت، وعلى مسافة تقارب الألف كم، فكيف وصل إليها وكم يوماً استغرقته رحلته مع جيشه. ولماذا ذهب غرباً ولم يعد شرقاً إلى بلاده فارس؟

الحكاية تتغافل عن كل هذا، فهي تخاطب أناساً لايتساءلون ولاتخطر هذه الأسئلة على بالهم. وإذا ماقيل أن عين التمر الواردة في الحكاية غير عين التمر الحالية نقول: إن الحكاية لم تحدد موقعاً لها ولايذكر التاريخ موقعاً آخر لها.

٥- لماذا ظلت النّضيرة تتضوّر ليلتها كلها، ولم تمد يدها إلى ظاهر بطنها لترفع ورقة الآس المؤلمة تلك، ومن أين جاءت تلك الورقة لتلتصق بمكنة من عكس بطنها؟

٦- وسؤال آخر نسأله هو: لماذا قتل سابور النّضيرة شرّ قتلة، هل كان انتقاماً لأبيها وأهل مدينتها وهو قد قتلهم جميعاً وبمساعدتها، أم خوفاً من أن تغدر به أيضاً، وفي هذه الحالة كان يمكنه الأمر بإبعادها فقط.

٧- وسؤال أخير نسأله وهو أين العهد الذي قطعه سابور على نفسه بأنه سيحكّمها ويرفعها على نسائه ألم يكن يعرف حين عاهدها أنها ستخون والدها وأهلها وأهل مدينتها؟ وإذا قيل أنه اكتشف حجم خيانتها بمعرفته مقدار عناية والدها بها نقول إن خيانة البلد أعظم من خيانة الأهل وقد فعلتها بمعرفته وبالاتفاق معه.

كل هذه الأسئلة تقودني إلى القول أن مؤلف الحكاية التي لاأساس لها ولاصحة لوقائعها، أراد أن يقول إن المرأة شرّ مطلق ويجب الحذر منها وإن الرجل شهم وعادل ولايقبل الخيانة حتى ولو كان عدواً.

هذا غيض من فيض من الحكايات التي تدور عن المرأة ويرافق هذا كما هو معروف كثير من الأمثال والأقوال التي تتحدث عن المرأة بما لايَسُرُّ، أما إذا أتينا إلى الحديث عن الموضوع الثاني الذي سأتناوله وهو المال. فنجد الصورة أوضح والتحليل أسهل وإن كانت الحكايات أكثر. ومن المتعارف عليه أن الناس يحبون المال حباً جماً وأنهم يسلكون كل طريق للحصول عليه وكنزه، وكم من أناس ضحوا بأنفسهم وأهليهم في سبيله، وكم من بخيل حرم نفسه وعياله مما لذّ وطاب من أجله. وإذا ماعدنا للمراجع الدينية فسنجدها توضح حب الانسان للمال وأغلب ماورد في القرآن الكريم حول هذا الموضوع يسبق فيه حب المال على حب البنين هذا ماتذكره آيات كثيرة منها: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا» و «تكاثرٍ في الأموال والأولاد» و«أنا أعزُّ منك مالاً وولداً» صدق الله العظيم.

وهذه بعض الآيات الكريمة لا كلها. كما يقول الرسول (ص) نعم المال الصالح للرجل الصالح» و «اللهم أعوذ بك من الكفر والفقر» و«لئن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء يتكففون الناس».

ولكن هذا المنهج من التفكير لم يسد عند العامة، والذي ساد عندهم هو كم هائل من الحكايات تدور مواضيعها حول هم المال وتعاسة الأغنياء وإننا لانزال نسمع ونقرأ حول هذا حكايات كثيرة تناقلتها وتوارثتها

الأجيال، ومما لاشك فيه أن الرواة أضافوا عليها تزويقاً وتحسيناً، شطباً وإضافة حتى عششت في الأذهان وراحت الألسن ترددها في المناسبات وترسخها دون وعي وقصد وهذه الحكايات تتوجه إلى العامة تحثهم على عدم الاهتمام بالمال والاستغناء عنه فهو مجلبة للهم والغم وسبب للنكد والأحزان، وأفضل منه ولد صالح يحفظ الذكر ويسند الظهر، وهو يقصد بها الحصول على اليد العاملة التي كانت ضرورة وأي ضرورة في زمن كانت أمراضه كثيرة وأوبئته أكثر وماكان يعيش من المواليد إلا القليل. وفي تلك الحكايات نجد الغني يعاني التعاسة والمرارة، بينما نجد الفقير سعيداً هانئاً مرتاح البال يقضي لياليه في فرح وسرور مع أبنائه وأحفاده. وسأروي لكم في هذا الباب أربع حكايات قصيرة تدور أحداثها حول المال وتذهب إلى قول ماقلته قبل قليل.

وقبل أن أبدأ يجب أن أقول إن القصص الشعبي وأدبه يتضمن حكايات كثيرة ذات أهداف نبيلة وحكايات أكثر مسلية طريفة غايتها الإمتاع والمؤانسة، فلياليي الشتاء الطويلة في الشرق كانت بحاجة لحكايات السمّار الممتعة وأحاديثهم المسلية، وهذا المسرح هو الذي عرف الأذكياء الأغنياء كيفية استغلاله أحسن استغلال وكيف يدسُّون عن طريقه وضمن حكاياته أفكاراً راحوا يرددونها ويروونها بأشكال مختلفة والهدف واحد اتركوا المال لصاحب المال فهو بائس ومهموم وعيشوا سعادتكم وفرحكم مع أبنائكم فأنتم الفقراء السعداء، وهم الأغنياء التعساء، والسعادة هي التي يجب السعي إليها. ولنبدأ بالحكاية الأولى عن هذا الموضوع وهي حكاية بين بين، أي تتحدث عن المرأة والمال معاً، وإن كان موضوع المال هو الأوضح. وهي حكاية الرجل التقي.

«حكاية الرجل التقي»

كان رجل يسير بجانب نهر، شاهد تفاحة طافية على مياهه، التقطها ورفعها إلى فمه وعضها يريد قضمها وأكلها، وقبل أن يقطع منها القضمة

الأولى تذكر أنه لايعرف مصدرها وهي بالتالي محرمة عليه، توقف ولم يكمل ولكنه كان قد امتص قطرات من عصيرها فأسف وندم ولكن مافات فات وقطرات العصير وقد نزلت إلى جوفه ولاسبيل لإخراجها. سار الرجل بجانب النهر صاعداً باحثاً عن مصدر التفاحة، قاده النهر إلى بستان كبير يانع الخضرة كثير الأشجار تتدلى منها ثمار شهية من كل نوع وفيها أشجار التفاح، فقال لنفسه «من هذا البستان جاءت التفاحة التي شاهدتها».

قابل الرجل صاحب البستان وروى له حكايته طالباً منه أن يسامحه ويغفر له، رفض صاحب البستان طلبه، وطلب منه أن يعمل عنده سبع سنوات ثمناً لقطرات العصير تلك. قبل الرجل طلب صاحب البستان، وعمل عنده سبع سنوات كاملات ليحصل على مغفرته. ومرة أخرى تقدّم الرجل من صاحب البستان وبعد عمل سبع سنوات لديه، طالباً المغفرة. ومرة أخرى رفض صاحب البستان أن يغفر له إلا بعد أن ينفذ له طلباً جديداً. قال له: لكي أسامحك وأغفر لك يجب أن تتزوج ابنتي وهي ولعلمك عمياء صمّاء وخرساء وكسيحة. ولورع الرجل ولاهتمامه بأن يسامحه الرجل على ذنبه قبل أن يتزوج ابنة صاحب البستان وهي بالصفات التي وصفها والدها. بعد إنهاء اجراءات الزواج المعتادة أدخل الرجل إلى غرفة العروس، ولكنه ماإن رآها حتى ولّى مدبراً مسرعاً إلى والدها وقال له: هناك خطأ مـاياسيدي، قلت لي أن ابنتك عمياء صماء وخرساء وكسيحة، والتي دخلت عليها مبصرة وتتحدث بطلاقة وقامت لاستقبالي بل استقبلتني أحسن استقبال وهي فوق كل هذه رائعة الجمال.

تبسم والد الفتاة بسمة رضى وقال: ليس هنالك من خطأ ياولدي، والتي قابلتها هي عروسك، وهي ابنتي الوحيدة وهي كما وصفتَ أنت.

قال الرجل متسائلاً: أرجوك أن تشرح لي فأنا لم أفهم شيئاً بعد؟

قال صاحب البستان: حين قابلتك للمرة الأولى عرفت أنك رجل تقي ورع وأنك الزوج المناسب لابنتي التقية الورعة، وحين طلبت منك

ماطلبت، كنت أقصد امتحانك والتأكد من تقواك، وقد نجحت في الامتحان وتأكدت من أنك الزوج المناسب لابنتي. وحين قلت أنها عمياء كنت أقصد أنها لاترى ماهو محرّم عليها وقد قلت لك أيضاً أنها صماء وكنت أقصد أنها لاتتكلم بمعصية وقلت لك أخيراً أنها كسيحة أي أنها لاتخرج من دارها.

وهكذا فاز الرجل التقي الورع الصابر بعروس لاأجمل ولاأفضل وتزوجا وعاشا في سعادة وهناء، وتكمل الحكاية قائلة: إن هذا الزواج أثمر ولداً صالحاً تقياً أصبح فيما بعد والياً من أولياء الله الصالحين، وبعض الرواة وتأكيداً لصدق الحكاية التي لانعتقد بصحتها يربطها بخيط رفيع باسم فقيه صالح مشهور. وإذا ماقلبنا النظر في هذه الحكاية وتتبعنا أحداثها محللين مستفسرين سنصل إلى التساؤلات والدلالات التالية:

١- لم تحدد الحكاية موقع النهر ولامكان البستان واسم الرجل فهدفها إذاً هو الاطلاق وليس التحديد.

٢- هل يعقل أن يدفع رجل مهما كان ورعاً سبع سنوات من عمره عملاً مقابل قطرات من عصير تفاحة شاهدها مصادفة وامتصها لاإرادياً.

٣- الشرط الجديد الذي اشترطه صاحب البستان كيف قبل به الرجل وهو شرط تعجيزي جملة وتفصيلاً، وإذا كان قد قبل الشرط الأول ودفع سبع سنوات من عمره عملاً، فكيف يقبل الشرط الجديد وهو يرهن عمره كله لزوجة بتلك الصفات ومقابل ماذا، مقابل قطرات من عصير امتصها مصادفة.

٤- وأخيراً نتساءل عن هذه النهاية المفرحة والمكافأة المجزية التي نالها الرجل التقي الورع ونقول هل هكذا تتزوج المرأة التقية الورعة.

٥- وأخيراً ينتهي بنا المطاف إلى تساؤل مشروع:

١- هذا الرجل التقي من رسم وحدد صورته، وهل تكون التقوى هكذا؟ ولابد أن أذكر هنا قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قابل رجلاً يمشي في شوارع المدينة يحمل تمرة بيده وينادي «من أضاع تمرة، من أضاع تمرة» فمازاد رضوان الله عليه إلا أن قال «كلها يابارد».

ثم إذا كان خالق الخلق يغفر ذنب العاصي التائب فكيف بصاحب البستان وهو رجل تقي ورع كماترسمه الحكاية في النهاية لايسامح هذا الرجل النادم الآسف بقطرات من عصير، هذا إذا قبلنا أن التفاحة كانت من بستانه أصلاً وإذا قال قائل أن صاحب البستان كان ممتحناً يريد التأكد ليكافئ الرجل قلنا أهكذا يكون التأكد والامتحان؟

إن هدف الحكاية واضح ومحدد ويمكن تلخيصه بما يلي:

١- على الفقير أن يقبل بدفع الثمن الذي يطلب مهما كان كبيراً إذا اقترف ذنباً ولو كان صغيراً وأن يصبر على ذلك فربما كانت النتيجة مفرحة.

٢- على الفقير ولكي يكون صالحاً ورعاً تقياً. ألاّ يمد يديه إلى أي شيء ليس له مهما كان تافهاً.

٣- على الفتاة أن تظل ماكثة في بيت ذويها مطيعة لهم فسيأتيها فارس الأحلام المناسب الصالح الورع، ومع أن الحكاية تضرب على هذا الوتر أيضاً وتقول بوجوب طاعة المرأة لذويها أولاً ورجلها ثانياً لكي تصبح صالحة، فإنها أي الحكاية تضرب على وتر المال ووجوب عدم الاقتراب إلى مافي أيدي الآخرين وهم حكماً الأغنياء ولنكمل حديثنا بحكاية ثانية عن المال وهي حكاية موت الرجل الثريّ.

«موت الرجل الثريّ»

مات رجل ثريّ جداً. ولم يكن له إلا ولد وحيد. قال له قبل موته: لكي ترث أموالي الكثيرة عليك أن تنام معي في القبر ليلتي الأولى هناك وإلافأنت محروم من الثروة.

خاف الابن من نومة القبر- وهي مخيفة كما سمع في الحكايات الكثيرة عن عذاب القبر - فبحث عن بديل يقوم بالمهمة لقاء ثمن يرتضيه، فأهتدى إلى حمال فقير طويل عريض، قبل أن يقوم بالمهمة لقاء ليرات ذهبية لم يحلم بمثلها.

ومع حلول المساء هبط على النائمين في القبر ملكا الحساب «منكر ونكير» سأل أول الملكين ثانيهما :

من نحاسب أولاً من هذين النائمين أمامنا؟

ردّ الثاني : الحيّ طبعاً فهو سيغادر صباحاً، أما الميت فهو باقٍ وسنحاسبه فيما بعد. لكز الملاك الأول الحمال بعصاه الثخينة وقال : قم واستعد للحساب .

قال الحمال وكان قد سمعهما : وعلى ماذا ستحاسباني؟ ماأنا إلا حمال فقير لاأملك من حطام الدنيا شيئاً؛ ولم أرتكب معصية في حياتي .

قال الملاك الثاني : صحيح ماقلته، ولكنك أخذت ماليس لك مرة واحدة في حياتك وهذا ماسنحاسبك عليه .

سأل الحمال باستغراب : وماهو هذا الشيء الذي أخذته ولم يكن لي؟

قال الملاك الثاني : في يوم كذا وساعة كذا كنت ماراً في الشارع الفلاني ووجدت حبلاً كان ملقى هناك وأخذته .

قال الحمال متذكراً : نعم، نعم، تذكرت ذلك، ولكنه كان حبلاً بالياً بل قطعة صغيرة من حبل عتيق ملقى لاصاحب له .

قال الملاك الأولى : ليس مهماً إن كان الحبل قصيراً أو طويلاً، عتيقاً أو جديداً له مالك أم لا، المهم أنك أخذت ماليس لك وهذا ماسنحاسبك عليه .

وأنهال الملاكان عليه ضرباً «بمزرباتهما» مزربّة نازلة ومزربّة طالعة، واحدة تنزله إلى سابع أرض وكلابة تسحبه إلى أعلى ليتلقى ضربة جديدة تدكّه دكاً، وهكذا إلى أن جاء الصباح . في الصباح الباكر عاد الحمال إلى بيته مهدوداً يجرّ رجليه جراً، جاء إليه ابن الثري مستفسراً عن حال إبيه وماجرى له؟ وكيف حاسبه الملكان؟

نظر إليه الحمال نظرة طويلة ومازاد على أن قال «إي أنا من أجل قطعة حبل عتقية مهترية أكلت مزربات من المساء للصباح، إي والله والله أبوك ليساووا كذا وكذا لأمو» .

وتنتهي الحكاية بشتيمة بذيئة بحق أم الثري.

وتنطلق ضحكة مجلجلة من أعماق المستمعين الفقراء فهم يعرفون أن أموال الثري كلها جمعت بالحرام، ولكن هذه الضحكة المجلجلة تفرغ شحنة كافية من الغضب والحقد من أعماقهم، وتنسيهم بالتالي السؤال عما جرى للثريّ، ولالماذا لم يحاسب أولاً، إنهم يكتفون بتلك الضحكة وتلك النتيجة العامة التي تصور بشكل ضبابي ماسيجري للثريّ.

ولكنهم في الوقت نفسه سمعوا ماجرى للحمال المسكين جزاء قاسياً لأخذه قطعة حبل مهترئة، ملقاة لاصاحب لها، ولكنه أيضاً ليس بصاحبها وهذا هو هدف الحكاية تحديداً، يجب عدم مد الأيدي إلى أموال الآخرين مهما كانت تلك الأموال معروضة أمامهم، تلك الأموال التي يراها الفلاحون والعمال الفقراء في غدواتهم وروحاتهم بين حقول الأغنياء التي تحوي ثماراً ناضجة شهية أو محاصيل غذائية مرغوبة أو حتى جرعة حليب من ضرع نعجة أو بقرة يرعونها لأصحابها.

إن الحكاية تحذر الجميع من مد أيديهم إلى أشياء كهذه قبل أن تتحدث عما سيلاقيه الثريّ المتوفى. والحكاية هذه ملفقة ومرتبة بحيث تؤدي غرضها وتزرع ماقلناه في أذهان مستمعيها البسطاء الفقراء الذين لايدققون عادة فيما يسمعونه، ولايستطيعونه أيضاً تفسير الأمور وتحليلها.

وإلا فما هو تفسير الثغرات الكبيرة الواضحة فيها ومنها:

١- هل يحق للميت أن يحرم ورثته الشرعيين من ميراثهم؟ ولم؟ الشرط تعجيزي لايقبله الشرع ولاالعقل وهما صنوان.

٢- هل هكذا يكون ويتم الحساب في القبر؟ ومن أين جاء هذا التصور؟ وهل يحاسب الأحياء إذا كان الأموات يحاسبون هكذا كما جاء في الحكاية؟

٣- هل يمكن القبول بالبديل إذا كان ماقلناه سابقاً ممكناً؟ فالوالد طلب من ابنه ماطلب ولم يطلب بديلاً.

٤- لماذا تمت محاسبة الحمال المسكين ولم تتم محاسبة الثريّ بل أجّل ذلك لموعد آخر، وهل يقوم الملكان بمحاسبة ميت واحد كل ليلة حتى اكتفيا تلك الليلة بمحاسبة الحمال فقط.

أسئلة كثيرة لاتجيب الحكاية عنها فهي لاتخاطب من يتساءلون هكذا، هي تخاطب كما قلنا العامة الفقراء من عمال وفلاحين وحرفيين تقول لهم إياكم وأخذ شيء من أموال الأغنياء فالحساب العسير ينتظركم، كما أنها تحقنهم بجرعة قوية من منوّم فعّال وهو أن الأغنياء الذين جمعوا أموالهم بالحرام سيحاسبون حساباً عسيراً أيضاً فاطمئنوا. ولنتابع موضوعنا بحكاية ثالثة عن هذا الجانب وهي حكاية «هم المال».

«هم المال»

كان هناك جاران غنيّ وفقير، الغني كان يقضي لياليه صامتاً مهموماً، والفقير كان يقضيها في فرح ورقص وغناء مع أهله وعياله. تضايقت زوجة الغني من ضجيج جيرانها الفقراء طوال الليل فطلبت من زوجها إسكاتهم، وفي الصباح التالي قابل الغنيّ جاره الفقير وبعد السلام والتحية سأله عن عمله وعرف منه أنه يسعى في سبيل رزقه من مكان إلى مكان باحثاً عن عمل يومي حيث كان - أي أنه يعمل لدى من يستخدمه يومياً أو يعمل بالفاعل كالقول الشعبي - أبدى الغني أسفه لحال جاره ولأن حق الجار على الجار أعطاه مبلغاً كافياً ليفتتح محلاً تجارياً يؤمن له دخلاً يكفيه وعياله كي يتخلص من الشقاء والبحث عن عمل يومي. وفرح الفقير بالفرصة الذهبية وسرعان ماافتتح المحل وراح يعمل فيه بجد ونشاط نهاراته، وفي حسابات محله لياليه.

ولهذا بدأت أفراح الفقير بالتناقص، فالأب مشغول في النهار والليل يوماً إثر يوم بدأ الصمت يزحف على بيتهم حتى احتله تماماً، وفكر الفقير بحاله وماصار إليه والصمت والهم الذي سيطر عليهم، وبحث عن سبب ذلك فاهتدى إلى أنه حصل لهم ماحصل بسبب المال الذي صار لديه»

والمحل الذي راح يعمل فيه «ولذا أسرع إلى جاره الغني يعيد له ماله قائلاً، خذ مالك فقد أفقدتني سعادتي» وفي المساء عادت الفرحة لبيت الفقير وراحوا يدقون ويهزجون ويرقصون في سعادة غامرة، وفشلت حيلة الغني في اتعاس الفقير. الحكاية بسيطة وواضحة وذات هدف واضح محدد وهو أيها الفقراء السعداء لاتحسدوا الأغنياء فهم مهمومون ولاتفكروا بالمال وجمعه فهو مجلبة للهم ولنستمر في حديثنا بحكاية رابعة وهي حكاية المال والبنون.

«المال والبنون»

كان هنالك جاران غنيّ وفقير، الغنيّ كان يقضي أمسيته صامتاً حزيناً مع زوجته، والفقير كان يقضيها في فرح وسرور مع أهله وأولاده يغنون ويرقصون في سعادة غامرة. سأل الغني جاره الفقير عن سبب فرحهم وغنائهم ورقصهم ولماذا هم سعداء هكذا فأجابه بأنهم يمتلكون كرة ذهبية جميلة يلعبون بها ويفرحون فتُدخِل السرور والفرح والسعادة إلى قلوبهم.

أسرع الغني إلى الصائغ وعاد بكرة ذهبية كبيرة جميلة لماعة، وفي المساء جلس وزوجه متقابلين وراحا يدحرجانها لبعضهما يريدان اللعب والفرح كما يفعل جيرانهم. وآلمتهما الكرة كلما تدحرجت وأصابت أحدهما فالذهب ثقيل وهو يوجع من يصيبه، وهكذا راح الغني وزوجه يتألمان بدل أن تنزل الفرحة عليهما، فتركا الكرة وناما حزينين. وفي الصباح روى الغنيّ لجاره الفقير ماجرى له مستغرباً مستفسراً كيف تسعدون أنتم بكرتكم الذهبية ونحن نشقى بها.

ابتسم الفقير بابتسامة رضى وبانت السعادة على وجهه وهو يقول: لم أقصد ياجاري بالكرة الذهبية الذهب الحقيقي بل قصدت بها الولد، نحن ياجاري لدينا ولد صغير نلعب معه ونفرح به، الولد ياجاري هو الذهب الحقيقي بل هو أغلى منه بكثير. والحكاية هذه بسيطة وواضحة وهدفها واضح وجلي ولايحتاج إلى كثير عناء لفهمه.

الفقراء سعداء لأنه يلعبون مع أطفالهم الصغار ولهذا فعليهم أن يكثروا منهم ليبقى بين أيديهم طفل صغير يجلب لهم السعادة والفرح.

والأغنياء تعساء بؤساء مهمومون لأنهم لم يرزقوا بأطفال، أو هذا ماينطبق على ماورد في هذه الحكاية وهي غيض من فيض من حكايات الأغنياء والفقراء، ولكن الحكاية لم تقل لنا لماذا لم يرزق الغني بُولد، ولماذا قبل بوضعه ولم يبحث عن زوجة أخرى تأتيه بالولد، كل ماتقوله الحكاية أن «الولد أغلى من الذهب» ولكن هذا القول الصحيح هو نصف الحقيقة أيضاً ماذا يمنع أن يكون المرء غنياً وله أطفال أيضاً، وهل كل الأغنياء محرومون من الخلف؟ ثم أليس من الأفضل أن يكون المرء غنياً حتى يؤمن لأطفاله وعياله مايحتاجونه حتى لايتجرعوا ذل الحاجة والحرمان ولكن الحكاية تتغافل عن كل هذا، هي تطلب من الفقراء زيادة نسلهم ليؤمنوا أيدي عاملة سيحتاجها الأغنياء في تنفيذ أعمالهم، وهذا هو هدف الحكاية الأول أما هدفها الثاني فهو اقناع الفقراء بأنهم سعداء مسرورون وعليهم أن لايحسدوا الأغنياء على ماهم فيه، ولاأن يفكروا بأن يصبحوا مثلهم يوماً فهم بؤساء ومهمومون.

– الخاتمة:

وهنا لاأريد أن أطيل ففيما قلت سابقاً الكفاية وكل ماأريد قوله أو جزه بما يلي:

١– تمت عملية غسيل دماغ مستمرة بدأت منذ عصور التملك الأولى ليسهل على الملاك إدارة أعمالهم وقيادة أعمالهم.

٢– والشيء نفسه حدث بشأن المرأة فهذا المخلوق اللطيف الجميل العنيف، لم يكن من السهل تملكه حينما بدأ التملك ولذلك بدأت عملية غسيل دماغ له بالترهيب والترغيب ليسهل إخضاعه. وإذا ماأخذنا بعين الاعتبار حالات الزواج اللامتكافئة والكثيرة التي كانت تتم فيها زيجات فتيات صغيرات جميلات من أثرياء مترهلين عمراً وجسداً وكان التناقض

واضحاً بينهما فكيف يتم إخضاعهن وامتلاكهن؟ بدون إجراء عملية غسيل دماغ لهن ليقبلن بوضعهن ويستسلمن بعقولهن ويعشن راضيات ليرضين مالكيهن، هذا ماجرى منذ أزمنة قديمة جداً ولدى كل الشعوب تقريباً. وهذا هو الواضح من أمثالها وحكاياتها.

وأخيراً بشأن المرأة والزواج ولكي لايساء فهمي أقول إن مؤسسة الزواج كانت ولا زالت أفضل ماتوصلت إليه البشرية من تنظيم العلاقة بين المرأة والرجل والأسرة، ولكن الشرط الأساسي كان كما طالبت به الديانات السماوية وعلى رأسها الإسلام هو التكافؤ والقبول. «ولاتعضلوهن أن ينكحن أزواجهن» ونادراً وقليلاً كان التكافؤ.

٣- ويجب أن ننوه في النهاية رداً على قول قائل بأنه وجدت نساء على مر التاريخ أبدين شذوذاً ونشوزاً وتصرفن تصرفات غير مقبولة، فنقول إن هذا هو النادر والحالات الخاصة. وهي لاتساوي شيئاً بالنسبة للمجموع السويّ منهن ويجب أن لاننسى أن الأمر هو كذلك بالنسبة للرجال أيضاً فلماذا لايلامون هم أيضاً.

٤- وملاحظة أخيراً لابد منها ليكتمل البحث وهي:

إذا وجد في زمن ما وبلد ما ثريّ متنفذ عادل يتقي الله في ماله ونفسه وعياله، وهؤلاء وجدوا فعلاً، ولكنهم كانوا كنجوم متفرقة في ليل مدلهم وندرتهم لاتسمح لنا بالتعميم فالغالب الأعم هو الذي تحدثنا عنه.

* * *

مجالس الشعراء
أدب ونقد ومتعة وطرافة

محمـد المصـري

هل من الممكن أن يعيش المرء في عزلة عن الناس؟ لا يرى ولا يسمع ولا يشارك.

هل من المعقول أن يقوم امرؤ بحاجاته كلها دون أن يساعده آخرون؟

هل من المقبول أن ينعزل المرء عن قرنائه وأبناء جنسه؟

---

*) محمد المصري: باحث من سورية، له دراسات عدة في مجال تحقيق التراث العربي. آخر أعماله تحقيق كتاب «الآلي العرب».

إن الإجابة عن هذه التساؤلات وما يشابهها أو يتفرع منها، أو ينبثق منها بالنفي طبعاً.

فالعيون خلقت للرؤية، والآذان للسمع، واللسان ليتكلم، والعقول لتفكر وتدبر وتشاور، وكي تعطي وتأخذ كيلا تضمر وتضمحل؛ وجسم الإنسان عاجز عن توفير كل حاجاته، وكل من يدعو إلى العزلة عن الناس تامة أو جزئية غارق في الغلط حتى أخمص قدميه. بل من المستحيل أن ينعزل الإنسان، طوعاً أو كرهاً عن الجنس البشري برمّته؛ فالعزلة الموت، والاندماج في المجتمع حياة.

هكذا فطر الله الناس، ثم ألم يقل أرسطو: الإنسان حيوان اجتماعي.

نعم هو حيوان لأنه كائن حي تسري في جوانحه روح تمور، وفي قلبه وعروقه تجول، فينمو ويتحرك، وإذا فارقت هذه الروح جسده قضى نحبه.

واجتماعي لأنه فردٌ من أفراد مجتمع، وما المجتمع إلا أفراد يتآزرون ويتسامرون ويتثاقفون.

ولكل مجتمع مجالسه، والمجالس ضروب وأصناف.

فمجالس للحكام والساسة، ومجالس للقضاة والأطباء والأدباء والحرفيين والمزارعين وهَلُمَّ جَرّاً. فلكل فئة من فئات المجتمع مجالسها. وإذا غلبت الحاضرين فئة الحكام كان المجلس مجلساً من مجالس الحكام، وإذا غلبت فئة الأطباء كان المجلس مجلس أطباء، وهكذا دواليك.

وقد تكون مجالس إحدى هذه الفئات مخصصة لطرح قضية أو مناقشة أمر هو من صميم اختصاص المجتمعين، وقد تكون للمسامرة والترويح؛ وقد تُعقد المجالس في أوقات مضروبة أو غير مضروبة، وقد تُعقد لغايات أُخر أو دون إعداد، كاللهو والأنس والراحة مثلاً.

ومجالس القضاة مثلاً قد تُعقد لدراسة قضية أو قضايا، أو لإصدار حكم أو رأي، وقد تكون مجالس تعارف أو تسلية وملء أوقات الفراغ.

والمجالس الإنسانية قديمة قِدَم الإنسان، كانت في الغابر البعيد والأمس القريب. وهي اليوم قائمة، وستبقى مابقي الناس، لكنها تختلف باختلاف الناس والمنازل والأزمان والثقافات والغايات.

وهذه المجالس لاتحصى كثرةً، وهي ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية، فيها تُطرح الأفكار، وتتلاقح العقول، وتُتداول المشكلات، وتحل المعضلات، وتصاغ الخطط، وتجابه أمور؛ وتُروى نزعة الإنسان الفطرية إلى الاجتماع والأخذ والعطاء.

وقد أولاها بعض المعنيين بالتأليف والقادرين عليه عناية خاصة، فسجلوا بعض ما دار في تلك المجالس من قضايا وأمور ومسامرات ومناقشات، ودوَّنوها في كتب وصل إليها بعضنا، فوقف الخَلَف على ما فعل السَّلَف، وحفظت لنا ذخيرة قيمةً من المعارف والعلوم والنظريات والآراء والطرائف والحكايات.

والتأليف في هذا الفن فرعٌ من فروع التأريخ، ولربما لم يفرده من عني بتعريف فنون التصانيف بتعريف معين.

وإذا أردنا أن نضع اليوم له تعريفاً نقول: إنه فن تسجيل ما يجري في مجالس فئة من الناس من أمور، وأساليب معالجة القضايا؛ يبين أوضاع مجتمع ما، وأنواع قضاياه.

ومبعث عناية المصنفين في هذا الفن إما أن يكون رغبة انبثقت أو لمعت في عقل المؤلف فخطط لتلبيتها فصنَّف؛ وإما أن يكون طلباً من أمير أو صديق أو تلميذ. وقد تأتي هذه المجالس عَرَضاً في كتاب لم يخصص لها.

ومن حسن الحظ أن بعض كتب المجالس وصلت إلينا وطُبع،

والبعض الآخر وصلنا خبره في كتب أخرى. وهذا مسردٌ صغير لعناوين بعض هذه المصنفات التي صنَّفها علماء مشهورون:

مجالس العلماء لعبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي المتوفى سنة ٣٣٧هـ (مطبوع)

مجالس ثعلب، وهو أحمد بن يحيى النحوي المتوفى سنة ٢٩١هـ (مطبوع)

مجالس العشاق لكمال الدين حسين ابن السلطان منصور، المتوفى سنة ٩١١هـ، ضم هذا الكتاب سبعة وسبعين مجلساً[١].

مجالس الأخيار لمحمد مؤمن بن محمد قاسم الشيرازي المتوفى سنة ١١١٨هـ[٢].

مجالس الأولياء للشيخ أحمد بن إسماعيل أميدي المتوفى سنة ١١٠٦هـ[٣].

مجالس الظرفاء[٤].

مجالس المؤمنين للقاضي نور الله الشوشتري ثم الدهلوي، المتوفى سنة ١٠١٩هـ[٥].

المجالس لابن الجوزي. نشر بالإسكندرية سنة ١٩٧٠م

مجالس السلطان الغوري. حققه الأستاذ عبد الوهاب عزام وطبع بمصر.

مجالس الأئمة لأبي جعفر محمد بن مفضل الكوفي الشيعي[٦].

---

(١) ذكره حاجي خليفة في كتابه (كشف الظنون) ص. ١٥٩

(٢) ذكره البغدادي في كتابه (إيضاح المكنون) ج٢ ص٤٣٠.

(٣) ذكره البغدادي في (إيضاح المكنون) ج٢ ص٤٣٠.

(٤) ذكره البغدادي في (إيضاح المكنون) ج٢ ص٤٣٠.

(٥) ذكره البغدادي في (إيضاح المكنون) ج٢ ص٤٣٠.

(٦) ذكره البغدادي في (إيضاح المكنون) ج٢ ص٤٢٩.

مجالس الفراق[٧].

مجالس الشيخ أحمد بن محمد الغزالي المتوفى في حدود سنة ٥٢٠هـ، دوّن مجالسه صاعد بن فارس اللبان ببغداد، وهي ثلاثة وثمانون مجلساً، في مجلدين[٨].

المجالس المؤيدية للمؤيد في الدين الشيرازي. فيه ثمانمئة مجلس. صدر ببيروت سنة ١٩٨٠

المجالس الشامية في مواعظ البلاد الرومية للشيخ عبد الغني النابلسي المتوفى سنة ١١٤٣هـ[٩].

الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤٠٠هـ، وهو مجالس إلا أنه لم يطلق عليه عنوان (المجالس). مطبوع

المجالس والمسايرات للقاضي النعمان المتوفى سنة ٣٦٣هـ نشر بتونس عام ١٩٧٩.

مجالس ابن سمعون، وهو محمد بن أحمد بن إسماعيل الواعظ البغدادي المتوفى سنة ٣٨٧هـ[١٠].

المجالس في الحديث لابن العريف أبي العباس أحمد بن محمد الصنهاجي الأندلسي الصوفي المتوفى سنة ٥٣٦هـ[١١].

وغير ذلك كثير، ولسنا في صدد حصر ما ألف في هذا الفن.

واستعراض عناوين هذه الكتب يظهر لنا أن بعضها مجالس لفئات من

---

(٧) كشف الظنون ص١٥٩٠.

(٨) كشف الظنون ص١٥٩٠.

(٩) إيضاح المكنون ج٢ ص٤٢٩

(١٠) إيضاح المكنون ج٢ ص٤٢٩

(١١) كشف الظنون ص١٥٩٠ وللبلقيني والمخلدي مجالس في الحديث أيضاً.

الناس كالأولياء والظرفاء والعلماء، وبعضها مجالس عالم من العلماء، وبعضها في علم من العلوم.

أما الشعراء، وهم فئة بارزة مرموقة في المجتمع، فلم أقف على كتاب ضم ماتفرق من مجالسهم، وماتناثر من أحاديثهم في مجالسهم في تضاعيف الكتب، ولاتزال مجالسهم مبعثرة في كتب الأدب والتاريخ والنقد والتراجم وغيرها.

وقد عنيت بجمع بعض مجالسهم، ولعل من المفيد ذكر بعض ماظهر لي إبان جمعها، وذكر بعض هذه المجالس:

١- إن مجالس الشعراء التي وصلت إلينا متفرقة قليلة بوجه عام، رغم كثرة الشعراء المتعاصرين، وربما لجأ مؤرخو الأدب ونقاده ومن اعتنى بمجالسهم إلى تدوين ماكان جديراً بالتدوين، أو دوّنوه للإفادة في تصانيفهم، ومجالس شعراء العصر الجاهلي أقل، بل قد تعد نادرة، ولعل مردَّ ذلك قلة الشعراء في ذلك العصر، وندرة الرواة والكتبة، وصعوبة التدوين، وما إلى ذلك من أمور يجدها المنقّب المتتبع.

٢- تداولت كتب الأدب والنقد وتأريخ الأدب والموسوعات عدداً من مجالس الشعراء. فكانت مجالس العصر الجاهلي أقلّها، ومجالس عصر الرسالة أكثر، ومجالس العصر الأموي أكثر وهكذا، تبعاً لتكاثر الشعراء وسهولة التدوين، وتنوع المصنفات.

٣- ساق المصنفون مجالس الشعراء إما في سياق ترجمة الشاعر عند ذكر علاقاته بشعراء عصره، وإما في سياق حوادث التاريخ، وإما عند سرد واقعات أدبية، وإما في سياق عرض آراء النقاد، والشعراء نُقّادُ شعر، وما إلى ذلك من أمور قد تعرض لمؤلف ما.

٤- تعاور المصنفون مجالس الشعراء، فقد يرد خبر لقاء ضم شاعرين

أو شعراء في أكثر من كتاب، وقد تتطابق الروايات وقد تختلف من حيث زمان اللقاء أو سببه أو عدد الحاضرين من الشعراء، أو في الشعر الذي يطرح في اللقاء. أو عدد أبياته.

٥- بعض هذه المجالس قصير موجز ليس فيه كثير مغنم، وبعضها طويل مفصل.

٦- غلب على بعض المجالس النقد، وفي البعض الآخر إعجاب أو توجيه، أو تهجم، أو إظهار براعة في النظم.

٧- تنوعت هذه المجالس، فهذا مجلس بين يدي خليفة أو أمير، وذاك مجلس في دكان وراق أو حانوت خمار أو في بستان، أو في بيت أحد الشعراء أوفي سوق.

٨- بعض هذه المجالس ضم شاعرين فقط، وبعضها ضم ثلاثة شعراء، وبلغ عددهم في بعض المجالس ستة بل سبعة.

٩- قد يُنْشدَ في المجلس شعر يُنقد، وقد لاينشد فينوب عنه حديث عن الشعر.

١٠- وقد تكون في بعض المجالس مساجلة شعرية أو مماتنة.

١١- قد يُنْشَد كل من حضر من الشعراء بيتاً أو أبياتاً من نظمه، وقد ينشد البعض ويسمع بعض ساكتاً، وقد يوجه بعض نقداً، وينقد آخرون هذا النقد.

١٢- شاركت النساء الشواعر في هذه المجالس فأبدعن.

١٣- في هذه المجالس آراء للشعراء من حيث المعاني أو الألفاظ أو البحور.

ومن مجالس الشعراء قديماً تلك المجالس التي كانت تعقد في أسواق العرب كسوق عكاظ والمربد وغيرهما.

أما اليوم فمجالس الشعراء كثيرة وكثيرة جداً ومتنوعة لاسبيل إلى حصرها. منها مهرجانات الشعر التي تقام كل عام في معظم البلدان العربية، يحضرها نفر غير قليل من شعراء البلد، وبعضهم يفد إليها من بلدان بعيدة. ناهيك عن المهرجانات الثقافية التي تخصص للشعر جانباً من نشاطاتها.

ومنها الندوات والأمسيات الشعرية التي تعقدها الجمعيات والنقابات والوزارات والمحافظات في معظم البلدان، بل في كثير من القرى. ومايلقى في هذه المجالس ومايماثلها من الشعر ينشر أحياناً جُلّه أو بعضه في الصحف والمجلات، أو في كتيبات، أو يسجل على أشرطة تسجيل الصوت أو الصوت والصورة.

وليس هذا غريباً ولا بدْعاً فالشعر كان ومايزال وسيبقى ديوان العرب مهما كرّت سنون. وحريّ بنا أن نجمع مجالسهم ماتوفرت لنا سبُلٌ ففيها لغة ومشاعر وفن، وكلُّ ذلك قمين بالاحترام والتقدير والدرس والنقد.

وفيمايلي بعض هذه المجالس:

أول هذه المجالس مجلس لامرئ القيس وعلقمة الفحل.

فقد ذكر ابن قتيبة[١٢] أن علقمة الفحل دعي الفحل لأنه احتكم مع امرئ القيس إلى امرأته أمِّ جندب لتحكم بينهما فقالت: قولا شعراً تصفان فيه الخيل على رويٍّ واحد، وقافية واحدة فقال امرؤ القيس:

خليليَّ مُرّا بي على أم جندبِ لنقضيَ حاجاتِ الفؤاد المعذبِ

فقال علقمة:

ذهبتَ من الهجران في كل مذهب ولم يك حقاً كلُّ هذا التجنب

(١٢) في كتابه (الشعر والشعراء) ج١ ص٢١٨ كما أورد هذا المجلس أبو الفرج الأصفهاني في كتابه (الأغاني) ج٨ ص١٩٥ - طبعة دار الثقافة، والعباسي في معاهد التنصيص ج١ ص١٧٥

ثم أنشد كل منهما قصيدته كاملة، فقالت لامرئ القيس: علقمة أشعر منك، فقال امرؤ القيس: وكيف ذاك؟ قالت: لأنك قلت:

فللسَّوْطِ ألهوبٌ وللساق درةٌ وللزجر منه وَقْعٌ أخرجَ مُهْذِبِ[١٣]

فجهدتَ فرسك بسوطك، ومَرَيْتَه بساقك[١٤]، وقال علقمة:

فأدركهنَّ ثانياً من عِنانه يمرُّ كمرِّ الرائح المتحلِّبِ[١٥]

فأدرك طريدته وهو ثانٍ من عِنان فرسه، لم يضربه بسوط، ولامراه بساقٍ، ولازَجَره.

قال امرؤ القيس: ماهو بأشعر مني، ولكنك له وامق[١٦]. فطلَّقها، فخلف عليها علقمة فسمي بذلك «الفحل».

ويقال: بل كان في قومه رجلٌ يقال له «علقمة الخصيّ» ففرقوا بينهما بهذا الاسم.

فكل من يتأمل في هذا المجلس يجد فيه أموراً كثيرة. منها أن شاعرين فحلين لم يجدا غضاضة في الاحتكام إلى امرأة، وفي موافقتهما ثقة بالنفس، وإقرار بجدارة امرأة امرئ القيس، ويظهر أنها عاقلة حكيمة إلا أنَّ زوجَها أخذته العزة فرماها بحب علقمة وطلقها فتزوجت علقمة.

أما ابن قتيبة فذيّل هذا الخبر برواية أخرى ضعَّفها بقوله: ويقال...

وقد ذكر الخبر في سياق سبب نَعْتِ علقمة بالفحل.

---

(١٣) الأخرج: ذكر النعام، والخرج: بياض في سواد، ومهذب: من الإهذاب، وهو الإسراع في العدو والطيران والكلام.

(١٤) يقال: مريت الفرس: إذا استخرجت ماعنده من الجري بسوطٍ أوغيره.

(١٥) الرائح هنا: السحاب. المتحلب: المتساقط المتتابع.

(١٦) الوامق: المحب. والمِقة: الحب.

وهذا مجلس آخر جرى بين النابغة الذبياني وزهير بن أبي سُلمى وكعب بن زهير[١٧]

ذلك أن النابغة قال للنعمان بن المنذر:

تراك الأرضُ إمّا متَّ خِفّاً ... وتحيا ما حييتَ بها نبيلا

فقال النعمان: هذا بيت إن لم تتبعه مايوضح معناه فهو إلى الهجاء أقرب منه إلى المديح، فأراد ذلك النابغة[١٨] فعسُر عليه، فقال: أجِّلني، قال النعمان: قد أجَّلتك ثلاثاً، فإن أنت أتبعته مايوضح معناه فَلَكَ مئة من العصافير النجائب[١٩] وإلا فضربةٌ بالسيف أخذت منك ماأخذتِ، فأتى النابغةُ زهيرَ بن أبي سلمى فأخبره الخبر، فقال زهير: اخرج بنا إلى البريَّة فإن الشعر برِّيٌّ، فخرجا، وتبعهما ابنٌ لزهير يقال له كعب، فقال: ياعَمُّ أردفني، فصاح به أبوه، فقال: دع ابن أخي يكون معنا، فأردفه، فتجاولا البيت ملياً فلم يأتهما مايريدان، فقال كعب: ياعَمُّ مايمنعك أن تقول:

وذاك بأن حَلَلْتَ العزَّ منها ... فتُعمِد جانبيها أن تميلا

قال النابغة: جاء بها، وربِّ الكعبة، لسنا، والله، في شيء، قد جعلتُ لك يابن أخي ماجُعل لي، قال: وماجُعل لك ياعَمُّ؟ قال: مئةٌ من العصافير نجائب. قال: ماكنت لآخذ على شعري صَفَداً[٢٠].

فأتى بها النابغةُ النعمانَ فأخذ منه مئة ناقةٍ سوداء الحدقة. انتهى.

فتأمل هذا المجلس ومافيه من أمور لن أذكرها كيلا يطول بنا المقال.

وهذا مجلس حسان بن ثابت وابنته[٢١]:

---

(١٧) جاء هذا المجلس في كتاب الأشراف لابن أبي الدنيا ص٢٢٤ والموشح للمرزباني ٥٨

(١٨) أي أراد أن يتبع هذا البيت بيتاً آخر أو أكثر.

(١٩) العصافير: إبلٌ نجائب كانت للملوك.

(٢٠) الصفد: العطاء

(٢١) أورده ابن قتيبة في كتابه (الشعر والشعراء) ص٣٠٧ وهو أيضاً في معجم الشعراء للمرزباني ص٦٢ وبدائع البدائه ص١٠٢ ومن الموشح للمرزباني ص٩٧.

أرِقَ حسان بن ثابت ذات ليلة، فَعَنَّ له الشعر، وعنده ابنته ليلى في خدرها، فقال بيتاً:

مَتاريك أذناب الأمور إذا اعترت أخذنا الفروعَ واجتثثنا أصولها

ثم أَجْبَلَ[٢٢] فلم يجد شيئاً، فقالت له ابنته: يا أبتاه، كأنك أجبلت، قال: أجل، فقالت: فهل لك أن أجيز عنك؟ قال: نعم، قالت: أعد، فأعاد قوله فقالت:

مقاويل بالمعروف خُرْسٌ عن الخنا كرامٌ يُعاطون العشيرةَ سُولَها

قال: فحمي الشيخ فقال:

وقافيةٍ مثل السنان رزينةٍ تناولتُ من جو السماء نُزولها

فقالت:

يراها الذي لاينطق الشعر عنده ويعجز عن أمثالها أن يقولها

فقال حسان: لاأقول شعراً وأنتِ حية.

قالت: أو أؤمنك؟

قال: أو تفعلين؟

قالت: نعم لا أقول بيت شعر مادمتَ حياً.

يظهر من هذا المجلس أن الشاعر، وإن كان فحلاً، قد يستعصي عليه النظم. ولا يسترسل إلا إذا أثير أو نظم شاعر آخر أمامه. فحسان بن ثابت أجبل وانقطع عن النظم فأنقذته ابنته فأقرَّ لها بجودة الشعر، وعزم على هجر الشعر مادامت حية. ولما أمنته ووعدته بأن لاتنظم مادام حياً، حباً ورأفة وإقراراً، قرَّت عينه.

(٢٢) أجبل: انقطع عن نظم الشعر فلم يستطع متابعة النظم.

وهذا مجلس شاعر وابنه احتكما إلى علي ين أبي طالب رضي الله عنه، وهو شاعر أيضاً أورده الزبير بن بكار في كتابه (الأخبار الموفقيات) ص١١١- ١١٣.

استقرض رجلٌ من ابنه مالاً فحبسه، فأطال حبسه، فاستعدى عليه الابن عليَّ بن أبي طالب، كرَّم الله وجهه، فقال:

هــذا والـدي حَقّـا وما كنتُ به عَقّا
بذلت المال في رِفْقٍ وماكنتُ به نَزْقا
فلما خفَّ من مالي وقـد وليتُه رفقا
تولى معرضاً عني ولمْ يعطني حقا

فقال علي -رضي الله عنه- للشيخ: قد قال ابنك، فماذا تقول: قال:

قال بُنيَّ ماترى فَصدِّقَهْ
ربيته في صغرٍ أفيِّقه
طوراً أُقدِّيه وطوراً أونقه
حتى إذا شب وسوّى مفرقه
أقرضني مالاً له لأنفقه
ولم أكن بماله لأسبقه
لولا الصِّبا منه ولولا رَهَقُهْ
لم يخشني بماله أن أسبقه
فاقضِ القضا والله ربي يرزقه

فقال أمير المؤمنين علي -رضي الله عنه-:

قد سمع القاضي ومَنْ ربّي فَهِمْ
المال للشيخ جزاءً بالنعم
وقد تسلفت بتفضيل القِدم
يأكله برغم أنف من رغم
من قال قولاً غير ذا فقد ظلم
وجار في الحكم وبئس ما صرم

وروى القاضي الربعي[٢٣] بسنده عن الأصمعي أنه قال: اجتمع عدةٌ من الشعراء منهم حُميد بن ثور الهلالي، ومزاحم بن مصرّف العُقيلي، والعُجير السَّلولي فقالوا: ائتوا بنا منزل يزيد بن الطَّثَرية[٢٤] نتهكم به، فأتوه فلم يكن في منزله، فخرجت صبية له تدرُج فقالت: وما تريدون منه؟ قالوا: أردنا أن نتهكمه، فنظرت في وجوههم ثم قالت:

تجمعتمُ من كل أُفْقٍ وجانبِ على واحدٍ لازِلتمُ قِرنَ واحدِ[٢٥]

قالوا: فَغُلبنا والله.

فانظر ماذا يجري بين الشعراء.

وقد أورد هذا المجلس عبد الرحيم العباسي في كتابه (معاهد التنصيص) ج١ ص٢٥.

قال: حَدَّث الأصمعي قال: قال أبو النجم للعُدَيْل بن الفرخ: أرأيت قولك:

فإن تك من شيبان أمي فإنني لأبيضُ مُجليٌّ عريض المفارقِ

(٢٣) في كتابه (المنتقى من أخبار الأصمعي) ص١٣٢
(٢٤) هؤلاء الشعراء من شعراء العصر الأموي.
(٢٥) القرن: المثيل.

أكنت شاكاً في نسبك حتى قلتَ مثل هذا؟

فقال العُدَيل: أشككتَ في نفسك أو في شعرك حين قلت:

أنا أبو النجم وشعري شعري ... لله دَرِّي ما يُجَنُّ صدري

فأمسك أبو النجم واستحيا.

ويبدو من هذا المجلس وغيره أن الشاعر يتتبع أخبار غيره من الشعراء لينتقده في نفسه أو في مجلس يحضره المنقود أو لا يحضره.

وذكر ابن ظافر[٢٦] أو أُوَيْساً القَرَني[٢٧] خطب أمَّ الشماخ ومُزَرِّد وجَزء وهم إخوة شعراء، أولاد ضرار الأزدي[٢٨]، وحضر إليهم، فقال الشماخ:

نُبِّئْتُهـــا ناكحـــةً أُوَيْســـا

فقال مُزَرِّد: يهدي إليها أعنزاً وتَيْسا

فقال جَزْء: حُمقاً ترى ذاك أم كيْسا

فقال أويس: لعن الله من كان رابعكم

وعقَّب ابن ظافر على هذا الخبر فقال: وماأَحْسِب أويساً خطب امرأةً قط، ولعله غيره، أو في الرواية وَهْمٌ. فتأمل.

وقال الراغب الأصفهاني[٢٩]:

قال كُثَيِّر: أتيت جميلاً أستنصحه هل أُظهر الشِّعر فأنشدته:

---

(٢٦) في كتابه (بدائع البدائه) ص١١٣.

(٢٧) كان أحد النساك العبّاد، ومن سادات التابعين توفي سنة ٣٧هـ/ ٦٧٥م.

(٢٨) الشماخ: شاعر مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام، وهو من طبقة لبيد والنابغة. توفي سنة ٢٢هـ، ومزرد أخوه شاعر فارس أيضاً، أدرك الإسلام في كبره وأسلم. توفي نحو سنة ١٠هـ، وأخوهما جزء شاعر أيضاً.

(٢٩) في كتابه (محاضرات الأدباء).

وكان الصبًا خِدْنَ الشباب فأصبحا وقد تركاني في مغانيهما وحدي

فقال جميل: حَسْبُك، أنت أشعر الناس.

فتأمل هذا: شاعر يستشير شاعراً، ويسأله الرأي في شعره فينصحه ويقول مامعناه: كفى لاتكمل قصيدتك، فقد ظهر لي أنك شاعر فحل، اذهب وأظهرْ شِعْرك، وكُثِّرِ عزة هذا، ولايجد في ذلك غضاضة، بل يفتخر.

وقال العباسي[٣٠]: دخل الأخطل على بشر بن مروان[٣١] وعنده الراعي[٣٢] الشاعر، فقال له بشر: أأنت أشعر أم هذا؟ قال الأخطل: أنا أشعر منه وأكرم، قال الراعي: مايقول؟ أمّا أشعر مني فعسى، وأما أكرم مني فإن كانت في أمهاته مَنْ ولدت مثل الأمير فنعم. فلما خرج الأخطل قال له رجل: أتقول لخال الأمير أنا أكرم منك؟ فقال الأخطل: ويحك، إن أبا نسطوس قد وضع في رأسي أكؤساً ثلاثاً، والله لاأعقل معها.

وذكر أبو الفرج الأصبهاني[٣٣] أن الفرزدق نزل على الأخطل ليلاً وهو لايعرفه، فجاءه بعشاء ثم قال له: إني نصراني وأنت حنيف، فأي الشراب أحبُّ إليك؟ قال: شرابك، ثم جعل الأخطل لاينشد بيتاً إلا أتم الفرزدق القصيدة، فقال الأخطل: لقد نزل بي الليلة شر، من أنت؟ قال: الفرزدق ابن غالب، فسجد له الأخطل، وسجد الفرزدق للأخطل، فقيل للفرزدق في ذلك، فقال: كرهت أن يفضلني، فنادى الأخطل: يابني

---

(٣٠) في معاهد التنصيص ج١ ص٢٧٥.

(٣١) كان والي البصرة والكوفة لأخيه عبد الملك. وهو أول أمير مات بالبصرة سنة ٧٥هـ/ ٦٩٤م.

(٣٢) اسمه عبيد بن حصين بن جندل النميري، لقب بالراعي لكثرة وصفه الإبل. توفي سنة ٩٠هـ/ ٧٠٩م.

(٣٣) في كتاب الأغاني ج٨ ص٣٠٠.

تغلب، هذا الفرزدق، فجمعوا له إبلاً كثيرة، فلما أصبح فرّقها ثم شخص.

هذا إذن أول لقاء بين هذين الشاعرين الفحلين، والفرزدق يعرف ويحفظ شعر معاصر له هو الأخطل حتى قبل أن يعرفه، ولقد أكرم الأخطل ضيفه، على عادة العرب، دون أن يعرفه، فلما سمعه خشي أن يتفوق عليه بشعره أمام القوم، لكن لما تعارفا سجد كلٌ منهما لصاحبه احتراماً وإكباراً، لاسجود عبادة. ثم أعلم الأخطلُ بضيفه فأكرموه. هذا رغم اختلافهما في العقيدة.

أما ذو الرُّمة والطِّرِمّاح فقد اجتمعا يوماً[٣٤] فقال ذو الرمة للطرماح: هلمَّ نتساجل، فقال الطرماح: قل، فقال ذو الرمة:

فما ذو زينةٍ قد زيَّنوه ... لغير زيارةٍ ولغير عيدِ

فقال الطرماح:

هو الميّتُ المكفَّن في ثيابٍ ... يُزَفُّ بها إلى قبرٍ جديد

فقال ذو الرمة:

وبنيانٌ شديدُ الأيد عالٍ ... بلامَرْدٍ أُقِلَّ ولاعمود

فقال الطرماح:

فتلك سماؤنا خُلقت ظلالاً ... بناها الله ذو العرش المجيدِ

فقال ذو الرمة:

وحسناء المناظر كلَّ حينٍ ... لها وجهٌ يضرَّب بالحديد

فقال الطرماح:

هي الورق التي في الكيس تُجلى ... تُخَلَّص بالمطارق والوقودِ

(٣٤) جاء ذلك في كتاب (نظم الدر والعقيان) ص١٦٢.

فهذا المجلس الذي ضم شاعرين فحلين فكان مجلس مساجلة شعرية، أنشد أحدهما على البديهة بيتاً فيه لغز، فأجابه الآخر ببيت على نفس الوزن والقافية فيه حلٌّ هذا اللغز، ومجالس المساجلة أو المماتنة معهودة بين الشعراء، منذ عصر امرئ القيس.

وهذا مجلس آخر ضم الخليفة المأمون وكان فصيحاً مفوَّهاً، وله شعر، وإبراهيم بن يحيى الشاعر، وعَرِيْب الشاعرة المغنية المشهورة أورده ابن ظافر في كتابه (بدائع البدائه)[٣٥] قال: روى إبراهيم بن يحيى اليزيدي قال: كنت عند المأمون وبحضرته عَرِيب، فقال لي على سبيل العبث: ياسعلوس، وكانت جواري المأمون يلقبنني بها عبثاً فقلت:

قل لعريبٍ لاتكوني مفلسة ... كوني كنتريف وكوني كمؤنسة

قال: فبدرني المأمون فارتجل:

فإن كثرت منكِ الأقاويل لم يكن ... هنالك شك أن ذا منك وسوسة

فقلت: كذا والله ياأمير المؤمنين أردت أن أقول، وعجبتُ من ذهن المأمون وجودة طبعه.

وقال ابن العديم[٣٦]: قال إسحاق بن إبراهيم الموصلي[٣٧]: جاء مروان بن أبي حفصة[٣٨] يوماً إلى أبي، فاستنشدني من شعري فأنشدته:

إذا كانت الأحرار أصلي ومنصبي ... ودافع ضيمي خازم وابن خازم

عطستُ بأنفٍ شامخٍ وتناولت ... يداي السماءَ قاعداً غير قائم

---

(٣٥) ص٤٩- ٥٠.

(٣٦) في كتابه (بغية الطلب) ج٣ ص١٤١٦.

(٣٧) إسحاق هذا شاعر توفي سنة ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م وأبوه إبراهيم شاعر أيضاً.

(٣٨) شاعر أيضا توفي سنة ١٨٨هـ/ ٨٠٤م.

(٣٩) ص٣٢١.

فجعل مروان يستحسن ذلك ويقول لأبي: إنك لاتدري مايقول هذا الغلام.

هو غلام ينشد الشعر واثقاً بين شاعرين فحاز الإعجاب.

أما أبو تمام فقد اجتمع يوماً بشاعر اسمه مثقال، وقد روى المرزباني مادار بينهما في كتابه (الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء)[٣٩] قال: قال مثقال الشاعر لأبي تمام: تقول الشعر الجيد، ثم تقول البيت الرديء، فقال أبو تمام: هذا مثل رجلٍ له عشرة بنين، منهم واحد أعمى فلايحب أن يموت.

وقد عقّب المرزباني على هذا فقال: وهذه حجة ضعيفة جداً.

وأما أبو العتاهية فقال له منصور النَّمَري الشاعر يوماً[٤٠]: في كم تقول القصيدة وتُحكمها؟ قال أبو العتاهية: ماهو إلا أن أضع قنينتي بين يدي حتى أقول ما شئت. قال النمري: أما على قولك:

ألا يا عُتْبَ الساعةَ الساعة. . . . . .

فأنت تقول ما شئت، ولكني ماأخرج القصيدة إلابعد شهر حتى أمحو بيتاً وأجدد بيتاً ثم أخرجها. وإنما الشعر عقل المرء يظهره.

والظاهر من هذا الخبر أن النمري يعيب على أبي العتاهية الشعر السهل السلس الخالي من الألفاظ الجزلة والمعاني الفخمة، في حين أنه كان لايظهر قصيدة إلابعد أن يعيد النظر فيها كرّات، وينقحها مرات، وقد يستغرق ذلك شهراً، لاحولاً كاملاً كحوليات زهير بن أبي سُلمى الذي كان ينظم القصيدة في شهر، ويهذبها وينقحها في سنة؛ وعلى كلٍ فالأمر قابل للنقاش وموضع خلاف بين الشعراء والنقاد.

هذه نماذج مما كان يدور بين الشعراء في مجالسهم، اخترتها من

(٤٠) روى هذا المرزباني في كتابه (الموشح)ص ٢٥٦.

مجالس جَمّة وردت مبعثرة في كتب التراث العربي، وسميتها مجالس رغم أن المصنفين القدماء الذين أوردوها في كتبهم لم يطلقوا عليها هذا الاسم.

ويجد قارئ هذه المجالس وأمثالها متعةً ومنفعة وطرافة وألواناً من المداولات والمناقشات التي جرت بين الشعراء في العصور السالفة.

أما الباحث أو الناقد أو مؤرخ الفكر أو الأدب فهي له مصدر ثرّ، حافلٌ بالأفكار والنظريات وأساليب نظم الشعر ودواعيه وأوقاته وما إلى ذلك من أمور وأحوال.

* * *

وقفـــة عند نهاية القرن العشرين

هشـام الدجـاني

كـثـيـرون هم من أرخـوا للأحـداث المهـمـة والمدلهـمة للقـرن العشـرين. ولعل من أبرز أحداث هذا القرن: الحرب العالمية الأولى، الانهيار الكبير (أزمة العالم الرأسمالي ١٩٢٩-١٩٣٢)، الحرب العالمية الثانية، الحرب الباردة، انهيار الاتحاد السوفييتي والمعسكر الاشتراكي، حرب الخليج.. انه قرن الأحداث الجسام، قرن النكبات والكوارث.

---

*) هشام الدجاني: باحث سياسي، ومترجم، وصحفي.

وهذا ما دعا الفيلسوف البريطاني أشعيّا برلين الى وصفه بأنه «القرن الأشنع في تاريخ الغرب». ويصفه رينيه دومون (عالم فرنسي) بقوله: «لا أراه الا قرن المذابح والحروب». ويسجل وليام غولدنغ (كاتب بريطاني حائز على جائزة نوبل) انطباعه عن هذا القرن فيقول: «لاأستطيع أن أنسى أن هذا القرن. كان من أكثر القرون عنفاً في تاريخ البشرية».

وإذا كانت النظرة التشاؤمية قد غلبت لدى معظم المؤرخين والكتاب والعلماء ورجال الفكر في وصف هذا القرن، فلابد أن نشير الى بعض الجوانب الايجابية والمشرقة.

لابد أن نشير الى تقدم العلوم المذهل بصورة عامة، وتقدم العلوم الالكترونية بصورة خاصة. ولابد أن نوافق العالمة الايطالية ريتا ليفي مونتا لشيني التي ذهبت الى القول: «رغم كل شيء كان هناك ثورات من أجل حياة أفضل في هذا القرن.. نهضة الصحافة وتحرر المرأة بعد قرون من القمع». وإذا كان المؤرخ البريطاني ارنست غومبريتش قد وجد في التكاثر المريع لسكان العالم، وهو السمة الأساسية لهذا القرن، كارثة أو مصيبة «لايسعنا أن نفعل شيئاً حيالها» على حد تعبيره؛ فقد اعتبر الموسيقي البريطاني المعروف ي. مينوحين القرن العشرين بأنه «أحيا أعظم الآمال التي استوعبتها البشرية». ولعلنا وسط هذه النظرات المتناقضة، والتي يغلب عليها التشاؤم، قد نتفق في النهاية مع المؤرخ الايطالي فراكو فينتوري حين قال: «القرن العشرون بالنسبة لي هو السعي المتجدد دوماً لفهمه».

وما دمنا بصدد «وقفة عند نهاية القرن العشرين»، فلابد أن نشير الى بعض المؤرخين الكبار ممن أسهموا باجلال وموضوعية في كتابة تاريخ هذا القرن. فبالنسبة الى «تاريخ الحرب العالمية الأولى» لابد أن نتوقف عند المؤرخ الفرنسي المعروف فرانسوا شاتليه، وبالنسبة لتاريخ الحرب العالمية الثانية لابد أن نتوقف عند الكتاب الرائع «حرب واقتصاد ومجتمع:

١٩٣٩- ١٩٤٥» لآلان ميلوارد. كما لايمكن أن نغفل في هذا الصدد مذكرات السياسي الداهية ونستون تشرشل حول هذه الحرب، ولاماكتبه المؤرخون الروس*. أما بالنسبة للتاريخ السياسي العام للعالم منذ الحرب العالمية الثانية فقد كان سفر ب. كالفو كوريسي «السياسة الدولية منذ عام ١٩٤٥» مرشداً مُحكماً بل منارة إرشاد. وبالنسبة للتاريخ الاقتصادي فإن كتاب كل من هرمان فان دوري «الرخاء والتخلخل: الاقتصاد العالمي: ١٩٤٥- ١٩٨٠»، والكتاب المشترك لكل من فيليب ارمسترونغ واندروغلين وجون هاريسون «الرأسمالية منذ عام ١٩٤٥» هما بالتأكيد من أهم الكتب في هذا المجال. أما بشأن تاريخ العالم الاسلامي في هذا القرن فلابد أن نشيد بالسفر النفيس الذي وضعه كل من ايرا لابيدوس ونيكي كيدي. كمالابد أن نشيد بكتاب مارتن ووكر «الحرب الباردة» الذي تصدى لتاريخ هذه المرحلة بكثير من الدقة وعمق التحليل.

وعندما نتناول ابرز حدثين عند مشارف نهاية هذا القرن؛ وهما انهيار الاتحاد السوفيتي، وحرب الخليج، وهما حدثان مازلنا نعيش تعقيدات نتائجهما؛ وانعكاسات هذه النتائج، فلابد أن نشير الى كتاب ارنست ماندل الشهير الذي تنبأ فيه بانهيار الاتحاد السوفييتي والذي حمل عنوان: «الى أين يسير الاتحاد السوفيتي في ظل غورباتشوف»، وكتاب فرانسوا فوريه (بالفرنسية) بعنوان «ماضي وهم» حول انهيار الشيوعية. أما عن حرب الخليج التي كتب حولها الكثير فيظل كتاب «حرب الخليج» لكل من ايريك رولو والبير سالينغر، وكذلك ماكتبه المؤرخ الأمريكي نعوم تشومسكي من أهم ماكتب حول هذه الحرب وأكثره عمقاً في التحليل والموضوعية في العرض.

---

* يعتبر المؤرخون الروس، وهم على جانب كبير من الصواب، أن دورهم في الحرب العالمية الثانية هو الدور الأعظم وأن خسائرهم من أجل انقاذ الانسانية من براثن الفاشية هي الأكبر. ولهذا فهم يطلقون عليها اسم «الحرب الوطنية العظمى».

ماعرضته بالطبع حول الكتب المهمة التي تصدت لتأريخ أهم أحداث هذا القرن هو غيض من فيض. ومن المؤكد أن هناك الكثير من الأسفار النفيسة التي لم يسعفني الحظ بالاطلاع عليها.

على أن الكتاب الذي أريد التوقف عنده بشكل خاص هو كتاب المؤرخ البريطاني البارز ايريك هوبزباوم، الذي حاول من خلال جهد تأليفي هائل أن يحيط بمعظم أحداث القرن العشرين وأكثرها أهمية، وذلك في سفره الشامل «عصر النهايات القصوى: وجيز القرن العشرين*». وهوبزباوم مؤرخ موسوعي سبق له أن أرّخ للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر من خلال ثلاثة مجلدات ضخمة هي: «عصر الثورة-١٧٨٩- ١٨٤٨» و«عصر رأس المال: ١٨٤٨- ١٨٧٥»، و«عصر الامبراطورية: ١٨٧٥- ١٩١٤».

أما لماذا أطلق هوبزباوم على كتابه تسمية: وجيز القرن العشرين (أو القرن العشرون الوجيز) فيعود الى قناعته، كما شرح في مقدمة سفره النفيس، الى أن القرن العشرين قد بدأ بالحرب العالمية الأولى ١٩١٤، وانتهى بانهيار الاتحاد السوفيتي عام ١٩٨٩، أي أنه أرخ للفترة الطويلة الحافلة بالأحداث الجسام والممتدة مابين ١٩١٤-١٩٩١، أي لثلاثة أرباع القرن تقريباً. ولاأدري لماذا أغفل هوبزباوم «حرب الخليج» -مع أنه مايزال يعيش بيننا، وكتابه الذي أشير اليه قد صدر عام ١٩٩٤- مع أن المؤرخين قد يتفقون على أنها أهم أحداث العقد الأخير من هذا القرن، ونهاية الكوارث -أوهذا ما نأمله على الأقل- في قرن حافل بالكوارث والحروب.

اذا سلمنا مع هوبزباوم بأن تاريخ القرن العشرين قد بدأ مع الحرب

---

* "Age of Extremes- the Short Twentieth Century" Eric Hobsbaum, London, 1994

وقد قمنابترجمة هذا الكتاب عن الانكليزية، وهو قيد الطبع في وزارة الثقافة السورية.

العالمية الأولى (أي بتاريخ أهم أحداثه آنذاك) فلابد أن نتوقف عند لفتة رائعة قام بها الرئيس الفرنسي الراحل ميتران. ففي ٢٨ حزيران (يونيو) من عام ١٩٩٢ ظهر ميتران فجأة، دون سابق اعلان، في سراييفو، مركز حرب البلقان، التي حصدت حياة مايقارب ١٥٠ ألف انسان. كان هدفه أن يذكّر الرأي العام العالمي بخطورة الأزمة البوسنية. لقد كان ظهور رجل دولة متميز، عجوز وضعيف، تحت نيران الأسلحة الخفيفة وقذائف المدفعية، أمراً مشهوداً ومثار اعجاب حقا. بيد أن أحد أهم جوانب زيارة ميتران مر بدون تعليق، ألا وهو توقيت الزيارة. لقد كان تاريخ ٢٨ حزيران (يونيو) هو الذكرى السنوية لاغتيال الأرشيدوق فرانز فرديناند- ارشيدوق النمسا وهنغاريا- في سراييفو عام ١٩١٤، وهو الحدث المباشر الذي أدى في غضون أسابيع الى اندلاع الحرب العالمية الأولى. ولعله قد لايفوت بعض المثقفين من جيل ميتران، أو حتى من غير جيله، الربط مابين تاريخ الفاجعة الناجمة عن خطأ سياسي وسوء في التقدير، وبين المكان والذكرى. اذ ما أفضل من التعبير عن المأحات الأزمة البوسنية وماتنطوي عليه، بطريقة درامية، من التعبير عنها باختيار مثل هذا التاريخ الرمزي؟!

ولكن كان من الصعب على أي امرئ أن يلتقط الإشارة، اللهم الا قلة من المؤرخين المحترفين. فذاكرة التاريخ لم تعد حية. والإحاطة حتى بأبسط وقائع القرن ليست أمراً مُسلَّماً به.

الماضي عند المؤرخ غير قابل للتدمير، والأحداث العامة هي جزء من نسيج حياته. على أن نتائج هذه الأحداث العامة بشرّها وخيرها تشمل جميع المواطنين. فإذا كان المؤرخ لايسعه الا أن يتوقف عند تاريخ ٣٠ك٢ (يناير) من عام ١٩٣٣، بوصفه التاريخ الذي أصبح فيه هتلر مستشاراً لألمانيا، فإن الويلات التي جرها هتلر على العالم وعلى شعبه قد شملت أكثر من نصف سكان الكرة الأرضية بشكل أو بآخر.

لقد تأثرنا جميعاً بأحداث التاريخ، حتى وإن لم نشهد بداياتها. فالعالم الذي تناثر الى أجزاء في نهاية الثمانينات، كان العالم الذي تشكل تحت تأثير الثورة الروسية عام ١٩١٧. ومنذ ذلك التاريخ تعودنا على التفكير في الاقتصاد الحديث بصفة التضادين الثنائيين: الرأسمالية والاشتراكية، كبديلين ينفي أحدهما الآخر. وإذا كانت القوى التي خرجت منتصرة من الحرب العالمية الثانية قد فرضت ارادتها على المجتمع الدولي، فإن القوى التي خرجت منتصرة من الحرب الباردة ها هي تفرض إرادتها على العالم كله.

يرى هوبزباوم أننا لانستطيع أن نفهم «وجيز القرن العشرين» -أي السنوات مابين اندلاع الحرب العالمية الأولى وحتى انهيار الاتحاد السوفيتي، الا على أنه فترة تاريخية متماسكة وضعت ترحالها. والحق أن تاريخ هذه الفترة يبدو أشبه بصورة ثلاثية الأبعاد. فهناك أولاً **عصر الكوارث** الممتد من الحرب العالمية الأولى الى مابعد الحرب العالمية الثانية. وتأتي بعد ذلك فترة امتدت زهاء ثلاثين عاماً، من الخمسينات وحتى نهاية السبعينات، شهدت نمواً اقتصادياً واسعاً وتحولات اجتماعية كبيرة، مما يجعلنا قادرين على أن نطلق عليها -تجاوزاً- فترة **العصر الذهبي** للقرن العشرين. وأما الحقبة الأخيرة، وهي الفترة الممتدة حتى بدايات العقد الأخير من هذا القرن، فقد كانت حقبة جديدة من التفكك والقلاقل والحروب (غزو لبنان ١٩٨٢، حرب الخليج ١٩٩٠، حرب البوسنة، حرب الشيشان.. وغيرها، وغيرها). لقد كانت بالتأكيد بالنسبة لأجزاء واسعة من العالم مثل افريقيا، والعالم العربي، والاتحاد السوفيتي السابق والاشتراكيات الأوروبية الشرقية، كارثة. واليوم، ونحن على مشارف نهاية هذا القرن وبداية القرن الحادي والعشرين، أو بداية الألف الثالث، يبدو المستقبل غامضاً محفوفاً بالمخاطر. ولكننا لانستطيع مع هذا أن نذهب مع بعض المؤرخين المتشائمين الى الاعتقاد بـ«نهاية التاريخ» كما يزعم فوكوياما.

كانت العقود الممتدة من بداية الحرب العالمية الأولى حتى أعقاب الحرب العالمية الثانية بمثابة الكارثة لأوروبا. فقد راحت دول أوروبا طوال أربعين عاماً تتعثر مابين فاجعة وأخرى، بفعل حربين عالميتين، وثورة عالمية جلبت الى السلطة نظاماً زعم أنه بديل قدري تاريخياً للنظام الرأسمالي، امتد أولاً فوق سدس الكرة الأرضية (الاتحاد السوفيتي) وامتد أكثر بعد الحرب العالمية الثانية ليشمل ثلث سكان الكون. واهتزت الامبراطوريات الاستعمارية الضخمة (بريطانيا وفرنسا) بفعل هذه الحروب ونتائجها وتراجع دورها العالمي بعد أن خسرت معظم مستعمراتها السابقة.

كذلك شهد العالم في هذه الفترة أزمة اقتصادية عالمية شديدة الوطأة أركعت أقوى الاقتصادات الرأسمالية على قدميها، ونعني بها أزمة «الانهيار الكبير»: ١٩٢٩-١٩٣٢ التي ضربت الاقتصاد الأمريكي أولاً وكان لها انعكاساتها الشديدة على الاقتصاد الرأسمالي العالمي برمته.

وفي استعراضنا لتاريخ القرن العشرين لايسعنا الا أن نتوقف عند ذلك التحالف الغريب -والمؤقت- بين الرأسمالية والشيوعية أمام الهجمة الفاشية التي تجسدت في حروب هتلر وحلفائه من دول «المحور». ومن المفارقات التاريخية أن الانتصار على ألمانيا الهتلرية قد تحقق أساساً على يد الجيش الأحمر. وبدون هذا الانتصار كان من الممكن لعالم الغرب (خارج الولايات المتحدة) أن يتحول الى مجموعة من الدول الخاضعة للأنظمة الفاشية. ولهذا اعتبر بعض المؤرخين أن التحالف الرأسمالي-الشيوعي ضد الفاشية، على قصر الفترة التي استغرقها، قد شكل من عدة وجوه مفصل تاريخ القرن العشرين ولحظته الحاسمة. ومن سخريات هذا القرن العجيب أن أعظم نتائج ثورة اكتوبر بقاءً -والتي كان هدفها الأساسي الإطاحة بالرأسمالية- أنها أنقذت عدوتها، في الحرب والسلام على السواء. ذلك أن الشيوعية قد زودت الرأسمالية بالحافز والخوف لاصلاح نفسها، بعد الحرب العالمية الثانية، والعمل على انتهاج التخطيط الاقتصادي على نطاق واسع.

ما إن نجا النظام الرأسمالي الليبرالي من التحدي الثلاثي: الانهيار الاقتصادي، والفاشية، والحرب، حتى بدأ في مواجهة النظام الاشتراكي مُجَسَّداً في الاتحاد السوفيتي الذي ظهر بعد الحرب قوة عظمى. هل كان لنظام اقتصادي-اجتماعي قام على حطام النظام الزراعي لروسيا القيصرية، تحت اسم الاشتراكية، أن يُعتبر بديلاً عالمياً واقعياً للاقتصاد الرأسمالي؟! وهل كان «الانهيار الكبير» في فترة الثلاثينات هوما جعله يبدو بالهالة التي بدا بها؟! أم أن تحدي الفاشية هو ماجعل الاتحاد السوفيتي أداة لايمكن الاستغناء عنها لهزيمة هتلر، وبالتالي أن يصبح احدى قوتين عظميين، حكمت المواجهة بينهما وأرعبت النصف الثاني من القرن العشرين؟ ولعل الكتاب والفلاسفة الذين استشفوا في سقوط الامبراطورية السوفيتية نهاية العالم كانوا على خطأ.

اذا كان انهيار المعسكر الاشتراكي واحداً من أهم معالم القرن العشرين وأحداثه، فإن هذا ينبغي ألا يعمي أنظارنا عن حقيقة ناصعة؛ وهي أن انهيار جزء من العالم قد كشف ضعف الجزء الباقي. فمع نهاية الثمانينات وبداية التسعينات بات مؤكداً أن الأزمة العالمية لم تكن عامة بالمعنى الاقتصادي فحسب، بل بالمعنى السياسي أيضاً. فانهيار الأنظمة الشيوعية أفضى الى خلق منطقة واسعة من القلاقل السياسية وعدم الاستقرار، والفوضى، والحرب الأهلية (ناغورني كاراباخ، شيشنيا، البوسنة والهرسك..)، كما كشف الانهيار هشاشة الأنظمة السياسية الداخلية التي استندت اساساً الى التوازن الدولي.

على أن الأزمة الاجتماعية والأخلاقية التي كانت تعكس الكثير من الاضطرابات في حياة الانسان في فترة مابعد منتصف القرن العشرين ربما كانت أكثر وضوحاً من قلاقل عالمي الاقتصاد والسياسة. انها أزمة المعتقدات والافتراضات التي قام على أساسها المجتمع الحديث، أزمة الافتراضات الفكرية والانسانية المتنازع عليها مابين الرأسمالية الليبرالية والاشتراكية.

ولعله من دواعي التناقض أن ينتهي عصر كانت دعواه الوحيدة العمل من أجل انسانية خيّرة، تعتمد على الانتصارات الكبيرة للتقدم المادي القائم على العلم والتقنية، الى رفض هذه الحقائق من قبل قطاعات واسعة للرأي العام، ومن قبل عدد كبير من المفكرين.

كيف يمكن مقارنة قرننا، ونحن على مشارف نهايته، مع نهاية القرن الماضي أو حتى بداية القرن الحالي؟

عالم اليوم يضم قرابة ستة مليارات من البشر، أي مايزيد بثلاثة مليارات عن تعداد السكان في بداية هذا القرن، على الرغم من كل ما حصدته الحروب من أرواح البشر. وفي نهاية هذا القرن أصبح الناس أطول واكثر وزنا، وأفضل تغذية وأطول عمراً من آبائهم وأجدادهم، على الرغم من أن كوارث الثمانينات والتسعينات في أفريقيا قد تجعل من الصعب تصديق ذلك. كما أصبح العالم أغنى بما لايقاس في قدرته على انتاج البضائع والخدمات كماً ونوعاً. ولولا ذلك لما أمكن المحافظة على سكان الكرة الأرضية الذين تضاعف عددهم في غضون أقل من قرن واحد. وأصبحت البشرية اليوم أفضل تعليماً بكثير عما كانت عليه عام ١٩٠٠. وامتلأ العالم بالتقنيات المتطورة باستمرار، القائمة على انتصار العلوم. ولعل تطور هذه التقنيات قد تجلى بشكل خاص في ثورة المواصلات والاتصالات التي محت فعلاً الزمن والمسافة، وجعلت عالمنا يستحضر من المعلومات ووسائل المتعة أكثر بكثير مما كان متوفراً حتى للأباطرة والملوك في بداية هذا القرن، وذلك على مدار اليوم والساعة وفي كل بيت تقريباً، وجعلت الناس يتحدثون الى بعضهم بعضاً عبر القارات والمحيطات بلمسة زر.

لماذا إذن لم ينته العالم الى السعادة، بعد أنْ توفرت له كل سبل الرخاء والراحة، بل انتهى الى حالة من القلق؟! لماذا نظر كثير من العقول المفكرة

كما دلت الكلمات القليلة التي استشهدت بها في بداية هذا المقال، نظرة عدم رضى وتشاؤم بالمستقبل؟!

مما لاشك فيه أن السبب لايعود الى أن قرننا كان أكثر القرون اجراماً من بين ما شهدنا من العصور، سواءً من حيث حجم الحروب أو تكرارها أو طول أمدها، فحسب، بل يعود كذلك الى الحجم الهائل من الكوارث الانسانية التي وجدت فيه، بدءاً من أعظم المجاعات في التاريخ، وانتهاء بالإبادة الجماعية المنظمة. وخلافاً للقرن التاسع عشر الذي كان بحق عصراً من عصور التقدم الأخلاقي والفكري والمادي المستمر، والذي شهد تحسناً في أوضاع الناس الحضارية، فإن القرن العشرين قد شهد تراجعاً ملحوظاً منذ الحرب العالمية الأولى في المعايير والقيم الأخلاقية. ومن بين أبرز تلك المعايير أو القيم التي اهتزت في القرن العشرين أن الحروب، جميع الحروب، باتت تستهدف عن عمد المدنيين أكثر مما تستهدف العسكريين، خلافاً للتقاليد التي كانت سائدة في الماضي.

ومع هذا فإن العالم في نهاية القرن العشرين لا يمكن مقارنته بالعالم في القرن التاسع عشر، أو حتى بداية هذا القرن، بمعنى المحاسبة التاريخية بـ «أكثر» أو «أقل». إنه عالم مختلف نوعياً من ثلاثة جوانب على الأقل.

إنه، **أولاً**، عالم لم تعد أوروبا هي مركزه. لقد شهد هذا القرن انحدار أوروبا التي كانت المركز الذي لا يُنازع للقوة والثروة والفكر و«الحضارة الغربية». لقد تقلص عدد الأوروبيين، وهاجرت كثير من الصناعات التي كانت أوروبا رائدتها الى مكان آخر. والشعوب التي كانت تتطلع الى الهجرة أو العمل في أوروبا باتت تتطلع الى أماكن أخرى أرحب وأغنى. إنه عالم متعدد المراكز مالياً واقتصادياً: عالم اليابان والصين و«النمور السبعة» وليس أوروبا أو حتى أمريكا وحدهما.

والتحول الثاني أن العالم أصبح وحدة عمل آلي واحدة، في حين

تضاءلت الوحدات القديمة كالاقتصادات الوطنية المحددة بسياسات ضيقة. لقد تحول العالم الى «قرية كونية» بفضل التسارع الذي لايمكن تخيله في مجال المواصلات والاتصالات. إن «العولمة» هي الميزة الصارخة لنهاية القرن العشرين. ومن المدهش أن انسان نهاية القرن العشرين استطاع بدون صعوبة التكيف مع عالم التلفزيون والأقمار الصناعية، والبريد السريع، والحواسيب وشبكات الاتصال عبر هذه الحواسيب.

والتحول الثالث، الذي يحمل في طياته عوامل تبعث على القلق، هو انحلال النماذج القديمة للعلاقات الاجتماعية الانسانية، وانقطاع الروابط بين الأجيال؛ أي بين الماضي والحاضر. وأضحى من سمات العصر سيطرة القيم الفردية الاجتماعية المطلقة، على الرغم من أن معتنقيها كثيراً ما يستنكرون عواقبها الاجتماعية. لقدكان ماركس، وغيره ممن تنبأوا بتفكك القيم والعلاقات الاجتماعية القديمة، على حق. فالرأسمالية كقوة مستمرة ودائمة لابد أن تنتهي منطقياً الى تفكيك حتى الأجزاء التي كانت جزءاً من ماضيها.

نحن اليوم نقف عند نهاية هذا القرن ومشارف الألف الثالث.. ربما لا ندري مع وتيرة التطور السريع والمفاجآت المستمرة على كل صعيد، ماسيكون عليه شكل المستقبل. ولكن لنأمل أن يكون عَالَماً أفضل وأعدل وأكثر قابلية للحياة.

* * *

نافذة على العالم

ترجمـــة وإعـــداد:
كمال فوزي الشرابي

أداب

**(آيات وصور) لشعراء فينيقيين من أوغاريت،
كتب المقدمة الشاعر الكبير سعيد عقل
(الجزء الثاني والأخير)***

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». من دواوينه: «قبل لاتنتهي»، «الحرية والبنادق».

إيمان

١- وأنت، أيتها البتول «عناة»، طيري... فوق التلال... وتكلمي ليعرف أولاد «البعل»... جنود الكواكب... أن «البعل» المنتصر حي، وأن راكب الغيوم موجود.

٢- بالمنام، يا «لُطْفان» الاله، يا إله الرحمة، وبالرؤيا، يا خالق الخلائق، ابصرتُ، وقالوا إن السماء كانت تمطر زيتاً، والأودية تسيل عسلاً. وفهمتُ أن «البعل» المنتصر حي.

كلمات الحب

١- دعي قدميكِ تسرعان نحوي، لأن لكِ نبأ عندي، كلاماً عندي، أقوله لك، أكرره عليكَ. إنه نبأ الشجر، وهمس الحجر، وتنهدات السماوات والأرض.

٢- وينادون ناطور الزرع: «أيها الناطور، افتح، يا أيها الناطور!».

٣- هؤلاء النسوة شفاههن حلوة، حلوة كالرمان.

٤- اسمع، يا أيها البطل «اقحات»، أنت أخي وأنا أختك.

٥- لا حقارات لدى الإلهات. ستدوسين من يلاحقك دوساً.

٦- فوق مئات المدن طيري، فوق مئات الضياع طيري.

٧- دُمِّر بيت العروس التي تعلو تقواها استقامة النساء.

٨- ركع عند قدميها. انحنى ورفع صوته ونادى: «فلتعش أختي!».

٩- نشرت البتول «عناة» جناحها... نشرت جناحها وطارت... ورفع «البعل» المنتصر عينيه، رفع عينيه والتفت... شاهد البتول «عناة» أجمل صبية بين أخوات «البعل»...

١٠- كالجراد ساروا وكالجنادب عند أطراف الصحراء. ساروا يوماً ويوماً آخر. وعند شروق شمس النهار الثالث وصلوا إلى قدس «أشيرة» أشيرة «الصورانيين»، ربة «الصيدونيين». وعند ذاك نذر الملك كارِت

النبيل: «وحياة أشيرة الصورانيين، أيلة الصيدونيين، إن أنا أخذت «حورية» إلى بيتي، وإن أنا ادخلت الصبية قصري، فسأقدم وزنها فضةً مرتين، وثلاث مرات وزنها ذهباً».

١١- فرحت «عناة»، فرح قلبها!

١٢- مطر السماء ومطر الكواكب حمّامُها.

١٣- كافور للبنات السبع، رائحة، كزبرة، عطور.

١٤- ما تراني ابغي من الفضة، ومن الأصفر الذهب... تعطيني ما ليس عندي في بيتي... عروساً، «حورية» الجميلة، ابنتك البكر، مَنْ حلاوتُها حلاوة «عناة»، ومَنْ حسنُها حسن «عشتروت»، مَنْ جفنها زهرة لازورد، وبؤبؤ عينيها كأس ترمال (١) صاف. أنا انسى همومي في صفاء عينيها. في الحلم أعطانيها «إيل»، في المنام أعطانيها أبو البشر.

قبل الروائيين

١- تغلبت أنا على كنوز الذهب.

٢- لم أغلق فم التنين مرة احدى. لم اسحق الحية التي تتلوى، الحية الهائلة ذات الرؤوس السبعة.

٣- سحقت النار: كلبة الآلهة.

«رب إلى الأبد»

١- يوم وأيام تنقضي و«عناة» تبحث عن «البعل»...

٢- كيف يرجون الربة «أشيرة» البحر؟ يقدمون قرابين لخالقة الآلهة؟

٣- فليملك علينا رب إلى الأبد. من دور لدور فليبقَ علينا ملكاً.

٤- وضعت مرجاناً على صدرها علامة حبها «البعل».

٥- ودخلت «أشيرة» حمى «إيل»، قصدت قصر الملك والد السنين.

٦- كلامك، أيها الاله «إيل»، حكمة، وحكمتك حية إلى الأبد.

٧- عظيم أنت، يا «ألّلهُ»، لأنك حقاً حكيم.

٨- ضحكت «عناة» البتول، رفعت صوتها وصرخت: «البشرى للبعل!».

٩- أقول لك: «هيِّءْ وحضِّرْ هدية للربة «أشيرة اليم» قرباناً لخالقة الآلهة».

١٠- تنحنون، تقعون على وجوهكم، تسجدون لتكريمه.

١١- وامتدت يد «ايل» كالمد، ووسعت البحر.

١٢- سأبني مسكناً للآلهة ما عرفت مثله السماء.

١٣- هناك لها أخوة، يسند أحدهم الآخر ويخدمون «ايل».

١٤- أنادي الآلهة ذوي الجمال والعذوبة، أبناء الملوك، أن يقدموا المجد لـ «عليون».

١٥- من اعماق الأرض نرفع الأقداح لـ «لإله».

وفاء

ابن يرفع نصباً لآلهة أجداده في الحرم المقدس، يحمي شعبه، يجعل التراب يتنفس عطراً.

الايمان فرح

١- تعالوا معي نغنِّ بقلب جبلي جبل «ايل»، «صافون» القدسي، جبل ميراثي بربوع الجمال وتلال العز.

٢- لتفرح الحقول وتفرح البيوت.

٣- ونهض يرتجل ويغني والصنوج في يديه. نغم حلو غناه صبي جميل الصوت.

عدل

١- هذا قاضينا. لا أحد يعلو عليه.

٢- بيد «البعل» ستعروك انتفاضة نسر.

٣- يتهاوى القوي، ومصير العظيم التراب.

٤- وحدي سأملك، فتستطيب الآلهة الطعام... ويشبع الناس.

٥- ثلاث يكرههن راكب الغيوم: ذبيحة المتخاصمين، ذبيحة السَّفَلَة، ذبيحة الخدم في خلاعتهم.

٦- مع اخوتي آكل الخبز، ومع عشيرتي أشرب الخمر.

٧- تعال إلى جبلك فأنا عرفت.

٨- والآن، يا «موت» انكسر! فما عدت تقوى على إعطاء الأرملة ولا القاصر حقاً. ما عدت تقوى على حماية الذليل أمام عينيك، ولا على إطعام اليتيم. صرت أخاً لفراش المرض، فانزل لأملك على سلطانك.

دالة المخلوق على الخالق

١- أما صليت لك، يا أيها الأمير «البعل»؟ أما رددت تراتيلي، ياراكب الغيوم؟

٢- بينما يبكي نام على دموعه وتنهداته... في حلمه ينزل الاله«ايل»، وفي منامه أبو البشر يقترب. يسأل «كارت»: «لماذا تبكي يا «كارت»؟ لماذا تدمع عينا النعمان صبي «إيل»؟ أيريد ملك أبيه «إيل» ؟ أم يريد سلطنة أبي البشر؟ ».

٣- كرموا «ايل» إله الرحمة. واطلبوا المطالب من خالق الخلائق.

أحاسيس الآلهة- البشر

١- ونزل «عشتار» القوي، نزل من عرش «البعل» المنتصر ليملك على الأرض، أرض الآلهة كلها.

٢- ارتعب «موت» ابن الآلهة، خاف حبيب «الله»، الولد البطل.

ديمومة البقاء

١- سيرجع «البعل» إلى الأرض. الموتى أيضاً يقومون.

٢- أطلب الحياة، يا «أقحات»، اطلبها، يا أيها البطل! اعطيك إياها خالدة لاتموت، وأجعلك تعد السنين مع «البعل»، والشهور مع ابن الآلهة. وكما يعود «البعل» إلى الحياة، ويقيمون له الولائم، ويقدمون له الشراب، ويدبكون ويغنون له ألذ الغناء، هكذا سأجعلك تعيش، يا أيها البطل.

الأيدي للبناء

هيا، عجلوا ببناء هيكل من ذهب. عجلوا ببناء القصور. عجلوا برفع هيكل بين غزلان الشمال.

رسالتنا محبة وسلام

١- هيا، كلوا من الخبز، واشربوا من الخمر المعتقة. وليكن سلام.

٢- كنت اتجول وأبحث في كل جبل، حتى بقلب الأرض، بكل تلة، بقلب الحقول. هاجت بي شهوة الأخذ بالثأر من اولاد الناس، من جماهير الأرض... ووصلت إلى مطارح الأرض الجميلة، إلى المراعي الحلوة، إلى حقل «ساحة السبع»... هناك لقيت «البعل» المنتصر، فجعلت منه حَملاً.

٣- أنا «لُطفان»، إله الرحمة، بقوة يدي أعلنت: «اسمُكَ حبيب «الله»!!».

٤- يا ابنتي، قولي لبني البشر: «فليحلَّ السلام، ولتقبل سنون سمان. انكم لتستحقون العطاء، يا أيها الصبيان والبنات. وسيعطيكم».

٥- من على السطوح فليحضرّ طعاماً للمدينة.

٦- لاتضرَّ «أدوم الكبرى»، «أدوم السقي». «أدوم» هذه عطية «إيل».

٧- أُعلنُ الصغيرة فيكن البكر. وهكذا أعطت الآلهة البركة.

٨- «رحمة»، أنت «البعل» على الأرض، وغيث «عليون» على الحقول.

٩- صبت زيتاً في دعاءٍ تَقدمةَ سلام، وغسلت يديها البتول «عناة».

١٠- ضعوا في الأرضِ الصلح، ابذروا بالتراب المحبة، وصبوا السلام في كبد الأرض.

١١- تضعُ المحبةَ بصدرها لكي تثبِّت حب «البعل» المنتصر.

١٢- أنا بنفسي سأضع الصلح بالأرض، وبالتراب سأزرع المحبة. سأسكب السلام في أنحاء الأرض، وأذيع المحبة في قلب الحقول.

بلاغة

شفة في الأرض وشفة في السماء . . . ولسان يبلغ الكواكب .

وضربة السيف شعر

١- حين لبس اخوته ثوب الدم، وحين لبست عشيرته ثوب الدم . . . وكذلك صنع اخوته- بعد سبعة وسبعين، ثمانية وثمانين يوماً- التقاه كبيرهم، وجده في أشد الأخطار، ولكن في أفضل الأوقات . . . وهكذا وقع «البعل» مثل ثور، صُرع «هَدَد»، الوحش الضاري، مثلما يُصرع الحيوان الضاري .

٢- هذه «عناة» تقاتل في الوادي، تصبغ بالدم أولاد الضيعتين، تضرب أهل الشاطىء، تقتل سكان مشرق الشمس والرؤوس عند قدميها، وأكداس الأيدي قربها كالجراد .

٣- سُرَّت حين غاصت ركبتاها بدم الجنود، وقرطاها بنجيع العسكر . ولم تشبع .

٤- وبينما كان الآلهة على الجبل يضحكون، وبينما كانوا على جبل «صافون» يفرحون، كان «البعل» يعبر من مدينة إلى مدينة .

٥- حين يرجّع «البعل كلامه، ترتجُّ الأرض وتفزع الجبال . ومن بعيد، شرقي البحر، على متن الأرض، يرتجف الأعداء .

٦- هجم أحدهما على الآخر كالجمر : «موت» قوي عزيز و«البعل» قوي عزيز، تناطحا كالبقر الوحشي : «موت» قوي عزيز و«البعل» قوي عزيز، رفس أحدهما الآخر كحصانين . وسقط الاله «موت» وسقط عليه «البعل»!

٧- كلمة الشجاع المنتصر : «رحِّبْ بابن الآلهة، يا «موت»!

٨- جاوب البطل : «صممتُ أن أصطاد عقبان لبنان» .

٩- فليُخْبَز خبز الجيش المخمَّس، وليُهيأ طعام لستة أشهر، وليتحضَّرِ النجباء، وليبرز جيش هو أجمل الجيوس . وليخرج مع جيشك الأول

ثلاثمئة ربوة، ومرتزقة لايعدون، ورماحون لايحصرهم حصر، وليسيروا ألوفاً كالمطر المدرار!

١٠- طلعت ولبست ثوب صبي. ووضعت خنجراً في قرابه، وسكيناً في غمدها. ولبست ثوباً فوقهما. وعند غروب ضوء الآلهة، انحدرت «فَوْغَة» من عند أهل المزارع.

١١- طعام السيف، يافرحتي، آن أوانك.

التقوى سحر

أول صيدك، يابني، بواكير صيدك... للهيكل.

عطاء

أتيتُ في أفضل وقت لأساعد، ولن أهدأ.

حكم

١- السماء عالية، فاذهب وامشِ.

٢- مات «يم»، فليملك «البعل».

٣- حقلُ خمرٍ نَبْعٌ في الخابية.

٤- «يحدل» سطح بيته يوم يستوحل، ويغسل ثيابه يوم تتسخ.

٥- بنت بيتك أُهينت، بنت بيتك! فلا تفرح.

٦- عين «البعل» تسبق يده.

**** أربعة كتب جديدة من الشعر الايرلندي وعنه:**

١- (قصائد ١٩٦٦- ١٩٨٤) لشيموس هيني SEAMUS HEANY

٢- (قنديل الزعرور) لشيموس هيني.

٣- (شيموس هيني والابداع الشعري) دراسات لجاكلين جينيه واليزابيت هيليغوارش.

٤- (شعراء ايرلندا الشمالية) باللغتين الايرلندية والفرنسية.

كتب الشاعر الانكليزي و. هـ. أودن إلى الشاعر الايرلندي ييتس: «صنعت منك ايرلندا المجنونة شاعراً وهي تجرحك». وييتس هو الشاعر الذي لايجارى، وقد ترجمه إلى الفرنسية ترجمة جيدة إيف بونفوا، وهو أحد أربعة كتاب ايرلنديين حصلوا على جائزة نوبل مع جورج برنارد شو وصمويل بيكيت. أما الايرلندي الرابع فهو شيموس هيني وقد حازها في الخامس من تشرين الأول ١٩٩٥. إنها لشجرة شعرية لا يمكنها أن تخفي الغابة التي يسمونها «نهضة أولستر» كما أنها ازدهار شعري ومسرحي وروائي وارف عظيم بحسب تعبير جاكلين جينيه.

يكفي في أيامنا هذه أن تمنح قبضة من الأشخاص جائزة في استوكهولم حتى تنقض الصاعقة الاعلامية ما بين ليلة وضحاها على أكثر المؤلفين خفاء ومجهولية. فقد رأينا شيموس هيني في باريس، بمناسبة معرض الكتاب، واستمعنا إليه يقرأ و«يستظهر» بعض قصائده في «دار الشعر» بمصاحبة موسيقا القُرَب، فلم نتأثر بنظمه، ولا اهتززنا له طرباً، ولانفذ إلى أعماقنا.

ولد هذا الشاعر عام ١٩٣٩ في كاونتي ديري بايرلندا الشمالية، في وسط كاثوليكي فقير. وهو كبير تسعة أطفال انجبهم والده. ونشأ وتربى في الريف، ثم انتسب إلى «جامعة الملكة» في بلفاست، قلب ايرلندا البروتستانتية الوحدوية، ومسرح العمليات من قبل الجيش الجمهوري وأعدائه.

صدرت مجموعته الشعرية الأولى عام ١٩٦٦ بعنوان (وفاة عالم طبيعي) ولقيت نجاحاً. علّم في بلفاست ثم لمدة من الزمن في الولايات المتحدة بجامعة بركلي، ثم التحق على لفتة رمزية بمدينة دبلن الجمهورية عام ١٩٧٥. ومنذ عام ١٩٨٢، وهو يعلم شهرين من السنة بهارفرد. وقد أصبح استاذ الشعر باوكسفورد عام ١٩٨٩.

لاعلاقة لشعر هذا الشاعر بما يسمى «العاطفية الريفية» التي ينسبونها إلى الشعر الايرلندي في «بلد الباباوات والخنازير، والتُرَب والسكِّيرين» بحسب كلمة ستوارت هاوارد- جونس. ويبين لنا ريتشارد كيرني KEARNY في مقدمته لمجموعة الشاعر (قصائد ١٩٦٦- ١٩٨٤) أن هيني لا يتمسك بالقوالب التي تصنع من الماضي مثلاً أعلى، أو اخلاصاً بدائياً للأرض الأم، أو علاقة صوفية مع الروحانية الكاثوليكية. فبلده هو اللحظة حتى ولو كانت «الكلمات ذاتها أبواباً» بحسب قول الشاعر نفسه. وغني عن القول أنها أبواب مفتوحة على العالم والاضطرابات السياسية في مسقط رأسه أولستر.

والواقع أن كتابته «تتصف بالمعوِّقات العميقة كما تتصف بعذوبة اللثغة في لغته الأم». وهو متعمق في الثقافة الايرلندية، ومسكون بأدب القدامى، ومحب لاغريقيا الأولى، ومتوسطيٌّ في البحث عن فسحة نقاء. كتب: «الفكر المبدع يمتطي صهوة الصمت». وفي مجموعته (موت عالم طبيعي) يشير إلى الضفادع كـ«رمانات من الوحل مستعدة للانفجار...».

* * *

أما التساؤل عن الكتابة فإننا نعثر عليه في مجموعة هيني (قنديل الزعرور، ١٩٨٧)، وكذلك على النزاع بين الأسطورة والعقل، وعلى المسألة القومية وقد عولجت بشكل مجازي. ومع هذه القصيدة «من حدود الكتابة» التي تتميز بتنويرها تتوضح المقارنة بين مراكز المراقبة التي تقوم عليها الشرطة البريطانية، والرقابة الذاتية، والانتظار على عتبة الكتابة: «وفجأة أنت في الماوراء، متهم ولكنك حر/ كما لو أنك جانبت من خلال شلال/ التيار المظلم لطريق فُرش بالاسفلت/ عابراً العربات المصفحة/ هارباً ما بين العساكر المتمركزين الذين يمتدون وينحسرون/ أشبه ما يكونون بظلال الأشجار على الزجاج اللامع».

* * *

في محاضرة ورد نصها في العمل الجماعي (شيموس هيني والابداع الشعري) وعنونت «حدود الكتابة» يتحدث هيني «عن ظهوره الشهير في الطين» أو عن «نجميته المتخيلة من الطين»، ويذكر فروست الذي تحدث عن «أعجوبة التجهيزات غير المنتظرة». فالتربة تجمع بين الضريح وثدي الأم، وتدمج أرض ايرلندا بلغتها. كتب الشاعر: «أتيحت لنا الفرصة لكي نكون بشراً من طين. أقنعونا بوجودنا ثم سلبونا هذا الوجود»، وهذا يدل على أن عمله ليس شعراً فحسب بل هو أيضاً فكر حول الشعر. كتب: «بدأت أكون شاعراً حين عانقت كتاباتي جذوري».

* * *

نصل إلى الكتاب الرابع وهو «مختارات» كما أسلفنا وعنوانه (شعراء من ايرلندا الشمالية): إنه يقدم لنا كوكبة أو ثريا من سبعة شعراء في طبعة ثنائية اللغة. يتسم الاستهلال لجاكلين جينيه بالحذر فيما يتعلق بتكون النزاع السياسي الايرلندي من عهد المستعمرين إلى التقسيم. ويرسم لنا هذا الاستهلال صورة عن نزع ملكيات المزارعين الايرلنديين في القرن السابع عشر، والاضطهاد الديني وضياع الزراعة، واحتكار البريطانيين البروتستانتيين للمراتب العليا، والاتفاق الذي عقد بين الطبقة المتوسطة والجماهير الشعبية الكاثوليكية، وهي نواة المعركة الجمهورية، ودمج ايرلندا وبريطانيا العظمى في دولة واحدة بتاريخ الأول من كانون الثاني ١٨٠١، وولادة القومية الايرلندية، وانتفاضة عام ١٩١٦ بدوبلن، والمنازعات التي طبعت البلاد بطابعها الدموي حتى أيامنا هذه.

من هذا المنجم العميق انبثقت «نهضة أولستر» كما انبثق الشعراء المختارون لهذه المجموعة من كاثوليكيين وبروتستانتيين. وهكذا نجد جون هيويت HEWITT الذي يصور نفسه بأنه «رجل من منطقة الأولستر ذو أرومة استعمارية». أما جون مونتيغيو MONTAGUE فهو اقليمي يربط الهوية والأرض بالتاريخ وبالوقائع الراهنة، وهو يرى «أن الشعبين-

الانكليزي والايرلندي- مجنونان، وأنهما يجب في النهاية أن يتفاهما ويتفقا». وهناك الشاعر البروتستانتي ديريك ما هون الذي يريد أن ينتهي مع التاريخ، ويتساءل كيف السبيل إلى البقاء خارج «الكابوس التاريخي». وهناك پول مولدون MULDOON، وميب ماك غوكيان MEDBH MC GUCKIAN، وهي الشاعرة الوحيدة في المنتخبات، وأخيراً مايكل لونغلي LONGLEY و. . . شيموس هيني. إنها مختارات تتيح للمرء أن يتعرف إلى الأفكار والتيارات العامة والخاصة التي تقود هؤلاء الشعراء.

علوم

**** (اليهود «كُفَّار» أوروپا) مقال بقلم الباحثة اليهودية الفرنسية ايڤلين باتلاجان EVELYNE PATLAJEAN، الأستاذة بجامعة باريس ١٠- نانتير. من أشهر مؤلفاتها (الفقر الاقتصادي والفقر الاجتماعي في بيزنطة).**

عام ١٠٩٦ بدأ الزحف الصليبي من أوروبا إلى الشرق. وكان الصليبيون يهاجمون اليهود في طريقهم إلى «انقاذ» الأرض المقدسة. ولقد استندت الباحثة اليهودية الفرنسية ايڤلين باتلاجان إلى بعض الحكايات المجهولة عن العنف الذي تعرض له اليهود وذلك بحسب الرواية اليهودية التي لايمكننا إلا أن نشك في صحتها، ونرى أنها ما تزال تفتقر إلى التمحيص والتدقيق والتأكد، خصوصاً وإن الكاتبة لم تدرج ثَبْتاً- كما تقضي قواعد البحث العملي- بالمراجع التي استندت إليها.

وفيما يلي ترجمة لمقال الباحثة المذكورة:

كثيراً ما كتب التاريخ اليهودي في القرنين العاشر والحادي عشر عن عالم اليهود حتى بتنا نعرف جميع وجوه هذا العالم، حيث ارتسمت بوضوح وبشكل مسبق تنوعاته المستقبلية. وفي الغرب صعد الشعب

اليهودي ببطء نحو الشمال، خلال الألف الأول بعد المسيح. وأصبحت منطقة نهر الراين، وهي عتبة الأمبراطورية الرومانية، الميدان الرئيس لهذا الشعب منذ بداية القرن التاسع. ومن هناك توغل اليهود نحو الشرق ونحو البلدان السلافية. ويدعم شتاتهم الهائل استمرار ثقافتهم واستعمال المكتوب لديهم وبقاء اللغة العبرية حية، وهي منتشرة إلى حد أنها تؤمن لا اتصال العلماء بعضهم ببعض فحسب، وإنما الاتصال بين مختلف الاسباط أو الجماعات وبين التجار الكبار أيضاً.

في صبيحة الألف الثاني للميلاد أطلقت الجماعات الرينانية- التي تعيش في منطقة نهر الراين- على نفسها الاسم العبري العتيق «الأشكينازيين»(٢) الذي أصبح منذ ذلك الحين يعني «ألمانيا» (!). وبعيداً عن المراكز الشرقية للعقيدة والمعرفة، كان اليهود القاطنون مناطق الشمال من نهر اللوار بفرنسا يتمتعون بسيطرة خاصة على شؤونهم الدينية، ونذكر منهم رابينو غيرشوم دو مايانس (٩٦٠؟- ١٠٢٨) الذي كانت قراراته أساسية في تطبيق الشريعة، ورابي شلومو بن اتسحاق دوتروا (١٠٤٠؟- ١١٠٥) وهو مؤلف تفسير للتوراة و التلمود ظل على مدى قرون عرضة للدراسة والنقاش.

لم يكن الشعب اليهودي ولاثقافته يعيشان في عزلة. وإذا تلقى بعض اليهود طقوس المعمودية فإن هناك مسيحيين اعتنقوا الديانة ا ليهودية. ولاننسَ أن للجماعات اليهودية الصغيرة صلاتها اليومية مع المحيط الذي تعيش فيه. فمهمتهم في التجارة البعيدة، وهامشيتهم الدينية، وبالتالي الاجتماعية، صنعت من هؤلاء اليهود الرينانيين مواطنين ذوي علاقات مباشرة بالامبراطور، وغالباً بأسقف المدينة. وهكذا يبدو أن المواثيق الممنوحة في القرنين العاشر والحادي عشر تؤكد على النهضة المدينية منذ مدينة ماغدبورغ عام ٩٦٥ حتى الضاحية الجديدة لمدينة سپير حيث سمح الأسقف عام ١٠٨٤ بتوطين يهود من مدينة ماينَصْ. وأصبحت هذه المدينة

الأخيرة بالتالي المركز الرئيس لليهودية الرينانية. وعرف اليهود الأشكنازيون على وجه الاجمال في تلك الحقبة استقراراً وحتى ازدهاراً، ثم جاءت صدمة عام ١٠٩٦ فواجهوا تصدعاً قاسياً.

ويرى الباحثون أن الصليبيين هاجموا منذ بداية الرحلة «مَنْ كانوا المسؤولين عن آلام السيد المسيح وصلبه». ومهما يكن من أمر في هذا العصر من التدين المسيحي القوي، يبدو أن الدوافع إلى حصول هذا الحدث كانت بالدرجة الأولى دينية. أضف إلى ذلك أن المهاجمين يظهرون كمغامرين هامشيين في الحروب الصليبية. وقلما أشير إلى رد يهودي لهذا الهجوم المفاجيء من الصليبيين. ومع ذلك فقد وصلت إلينا ثلاث روايات (!) عن احداث ١٠٩٦، ومنشؤها بلاشك مصدر مشترك ضائع، ويقولون أنها بنيت على شهادات وحكايات محلية(!). أطول هذه الروايات ألّفها شخص اسمه شلومو بار شمشون ويعود تاريخ تأليفها إلى عام ١١٤٠، ولكن النص الذي وصل إلينا، وقد أضيفت إليه حواشٍ، يعود إلى ما بعد ذلك. ثم هناك رواية رابي اليعازر بارناتان (١٠٩٠- ونحو ١١٧٠) وهي أقصر وتحوي مراثي ألفها كاتبها حول الجماعات الشهيدة. والواقع أن اليعازر بار ناتان كان شاعراً وواضع أحكام قضائية ورحالة في بلاد الصقالبة. وهناك أربع مخطوطات، أقدمها يعود إلى عام ١٣٢٥، عرّفتنا بعمل آخروفي الوقت ذاته بنسبته إلى الحروب الصليبية، ومؤلف هذه المخطوطات هو أيضاً معروف، وهو الرابي افراييم دوبون DE BONN، وفيما يلي الحكاية اليهودية لما جرى لليهود بحسب هذه المخطوطات:

حماية الأساقفة لليهود

أول من أصابهم الضرر هم يهود فرنسا الذين انذروا بني جلدتهم من الجماعات الرينانية فهرع هؤلاء إلى إقامة شعائر الصوم والصلاة واستنجدوا بالأساقفة. ولكن موجة الهجوم لم تلبث أن اجتاحتهم ونكلت بهم وذلك

في مدن سپير وماينْص وكولن وكزانتن ومير وتريف وميتز، وامتد التنكيل إلى مدينة راتيسبون في الشمال وإلى مدينة پراغ.

والواقع أن الأساقفة منحوا يهود مدنهم مساعدتهم ضد عدو يزرع الفوضى والدمار. ووحده اسقف ماينْص طلب بالمقابل مبلغاً من المال أيام كان تداول العملة قليلاً، إلا أن اليهود كانوا يملكون كعادتهم ثروات جيدة بسبب مزاولتهم الأعمال التجارية الكبرى. وتشيد إحدى المخطوطات بما قام به اسقف سپير من رعاية أبوية لمن ظل من اليهود على قيد الحياة في مذبحة ماينص. واختلف موقف السكان كثيراً. فقد فتحوا أبواب مدينتهم ماينص لجحافل الكونت ايميشودو لاينغن، وتسلح اليهود في مقر الأسقفية وحاربوا الصليبيين كما حاربوا البورجوازيين الذين كانوا ينافسونهم ويرغبون في تسليمهم، بينما رفض رجال الأسقف أن يعرضوا حيواتهم للخطر من أجلهم. وفي كولن لجأ كل يهودي إلى حماية مسيحي من معارفه. ثم لم يلبث اسقفها أن وزعهم على القرى المجاورة، ولكن خلاصهم لم يكن حتى هنا إلا موقتاً. وفي مدينة مير اضطر عمدتها إلى تسليمهم لينقذ مدينته. وفي كزانتن كما في ما ينص كان الكهنة يستعجلون اليهود أن يقبلوا على اعتناق المسيحية لينقذوا أنفسهم.

ولم يكن قصد هذه الجحافل في طريقها إلى فلسطين «ذبح» اليهود بل «تعميدهم». وتقف المستندات اليهودية في المنظور ذاته وتسعى إلى التأكيد على المعمودية أو الموت. وكان يحق لليهود أن يحملوا أسلحة وقد استعملوها. ومَنْ ثاروا على هذه الأوضاع كانوا غالباً ما يصرعون «كما تصرع الثيران». أما الذين خضعوا فقد ادركهم حلم الغزاة وسمح لهم بدفن قتلاهم ولكنهم ظلوا أوفياء لعقيدتهم سراً. وعاد معظم هؤلاء الملاحقين إلى ديارهم عام ١٠٩٧ بعد أن أعلن الملك هنري الرابع الغاء الاعتناقات الاجبارية.

على أن بلاغة الكتاب اليهود إنما استعملت لصالح الشهداء. فأوائل الشهداء ارتضوا أن يقتلوا على أن يقبلوا المعمودية. ورفض البعض منهم الهروب مع أنه تيسر له. وحاول أعداؤهم بكل ثمن أن يخضعوهم للرش بماء المعمودية، وحين كانوا يفشلون يرمونهم في مياه النهر كما حصل في مدينة راتيسبون. وأحرق البعض منهم في بيته أو في الكنيس. ولم يلجأ الكثيرون منهم إلى القتال وإنما ضحوا بأولادهم وأقربائهم وأنفسهم قبل وصول الصليبيين إليهم، وذلك باتباع طقوسهم وشعائرهم المتعلقة بالتضحية.

اللجوء إلى التضحية

هل كان اللجوء إلى التضحية مألوفاً في الواقع؟ هذا ما نجهله. وقد أتى بعض الكتاب المسيحيين على ذكر التضحية. وعلى أية حال كان اليهود يرون في التضحية نموذجاً احتذاه كل من اسحق وابراهيم في امثلة بقيت حية في صميم الديانة اليهودية. كما اتخذوا نموذجاً «حنة» وأولادها السبعة، وهم معاصرون للمكابيين، وكذلك رابي أكيبا الذي استشهد في الثورة الفلسطينية الأخيرة على روما عام ١٣٥ للمسيح. ويشير الكتاب اليهود إلى شجاعة النساء. ويصورون انتظار الغبطة التي ستحل على المضطهدين في العالم الآخر. ولكنهم يتساءلون لماذا صرف الله رحمته عنهم- وهم شعبه المختار- (!)، وما هو الذنب الذي اقترفوه ليستحقوا هذا العقاب، مع أن عام ١٠٩٦ كان ينبغي له، بحسب بعض الحسابات، أن يشهد وصول المسيح(٣) (!).

على أن هذا الوهم الذي يفتتح به شلوموبار شمشون مخطوطه قد توضح برسالة أُرسلت من أوروبا إلى مصر في تلك الحقبة ذاتها. وهي تمثل أملاً هز اليهود الاشكنازيين كما هز يهود سالونيك في ظل الامبراطورية البيزنطية.

وكان وضع اليهود السفرديين في الشرق الذي احتله الصليبيون مختلفاً تمام الاختلاف. فقد أحيى اكتشاف آلاف الرسائل والعقود والكتابات المنوعة في محفوظات كنيس بالقاهرة القديمة- الفسطاط- وجود مجتمع كامل، لايضاهى بغزارة انتاجه، وهو أفضل تنظيماً وثباتاً من المجتمع الاشكنازي باوروبا في الوقت ذاته وبخاصة من الناحية الثقافية. وكانت القاهرة القديمة مركزاً من مراكز الغنى والثقافة حيث كان يصل إليها الهاربون من أوروبا عام ١٠٩٦. واستقر اليهود أيضاً خارج مصر: في سورية وخصوصاً بدمشق، وفي فلسطين، بالقدس التي يعتبرها اليهود المركز الروحي لكل الشتات(!)، وفي طبريا، وعلى الشواطىء الفلسطينية. وكانت الأكاديمية التلمودية قد انتقلت منذ عدةعقود إلى صور.

وحدَه وضعُ غير المسلمين كان يقرِّب اليهود من المسيحيين الشرقيين. لكن الحروب الصليبية جعلتهم يقفون إلى جانب المسلمين. وهكذا بدا أن الدفاع عن حيفا كان في أيديهم، ودافعوا في القدس عن قسم من السور. وأحرق الصليبيون الظافرون عدداً منهم في كنيس. وتوضح لنا رسالة من طائفة عسقلان إلى طائفة الاسكندرية، صيف ١١٠٠، الديون المستحقة لافتداء الأسرى وكذلك لافتداء كتب الشريعة العبرية ومخطوطاتها، بعد أن نهبها الصليبيون. وقُتل عدد من الأسرى، ومحقَ شتاء قاسٍ ثم وباء بالقاهرة عدداً من اللاجئين.

وهكذا نجد أن الزحف الصليبي الأول صادف في طريقه إلى الشرق يهوديتين التزمت كل منهما آنذاك السير بطريق متميز وأقصد بهما الاشكنازية والسفردية.

**** (لاشيء تقريباً على كل شيء تقريباً) رواية فلسفية تبحث عالم ما وراء الطبيعة لكاتب الفرنسي جان دور ميسون D'ORMESSON. منشورات غاليمار.**

جان دور ميسون مفكر وروائي وصحافي فرنسي ولد عام ١٩٢٥.

رواياته تحيي كائنات وحقباً بطولية: (ريح المساء)، (مجد الامبراطورية)... وهو ذو خيال واسع. درس الفلسفة وحمل شهاداتها العليا وهو فتى يافع. مثقف كبير ذو تفكير منظم وعميق. عضو في الأكاديمية الفرنسية. وها نحن أمام كتابه الجديد الذي اتخذ جسم رواية فلسفية تبحث عالم ما وراء الطبيعة، وعنوانها (لاشيء تقريباً على كل شيء تقريباً).

كتاب غريب يبعث على الفضول في زمن أصبحت فيه الفلسفة منبثقة مباشرة من العواطف الطيبة في رواية (الطاعون) لألبير كامو مثلاً، أو من بعض النظريات الخيالية الدارجة والمتعلقة بالحياة والموت وما بعد الموت...

قد يذكر القارئ هذه الجملة التي تحمل على الاستغراب والدهشة عندما نفكر فيها، هذه الجملة التي قالتها ذات يوم سيمون دوبوفوار لجان بول سارتر في نحو العالم ١٩٣٨: «سارتر، إصنعْ لنا منهجاً». ومنذ كانط وهيغل لم يظهر لهذين الفيلسوفين الكبيرين في مناهج الفلسفة أي منافسين. وبكل طواعية وعبقرية أخذ سارتر قلمه وكتب فوراً الجملة الأولى من كتابه الشهير (الوجود والعدم) وهو دراسة فلسفية عن علم الكائن الظاهراتي.

إن جان دورميسون ليس سارتر، وهو بلا شك لايريد أن يكونه. إنه لا«يصنع» لنا منهجاً بل يكتفي في كتابه بأن يصف لنا المنهج كما هو. إنه يستند إلى ثقافة مذهلة وحس دقيق في تقارباته الذكية غير المنتظرة منذ مالبرانش إلى پروست، ومن لايبنتز إلى جورج فوريست FOUREST، ومن تعلقٍ ببلوتديل لايمت بصلة إلى نزعة هذا الأخير الدينية إلى الإعجاب الشديد ببرغسون، وهكذا يحدثنا عن كل شيء، عن العدم والحياة والموت وأخيراً عن الإنسان بلهجة تزدان بالبساطة والدقة.

قرأتُ مؤخراً في حوار أجري مع دور ميسون حول كتابه هذا (لاشيء تقريباً على كل شيء تقريباً) أن المؤلف ذكر هايدغر وقوله «إن الإنسان كائن منذور للموت» ويعلّق كاتب الحوار أن هذه الجملة لاتعني شيئاً. يسمح لي

هذا الكاتب الذي نسيت اسمه أن ألفته إلى أنه لو اهتم قليلاً بما يجري في البوسنة وفي أماكن أخرى من العالم لربما غير رأيه وابصر أمامه قبساً يقوده في طريق الهداية.

لايتخيل جان دورميسون شيئاً ولايتوهم شيئاً. إنه يشعل لنا مصباحاً صغيراً قد يبدِّد نوره الضئيل بعض العتمة التي تحتوينا. يقول: «لايفترق الإنسان عن الكل الذي هو لعبته وفي الوقت ذاته سيده، والذي هو النتيجة له كما هو السبب. إن الإنسان تناقض في صميم التناقض، ولغز في صميم اللغز. إنه من أي جانب أتيته كائن ميتافيزيائي».

أن يكون جان دور ميسون عالماً أنَسياً (٤) لا يمكن اصلاحه، فذلك أمر بدهي. ولم ننسَ ما كان سارتر يقوله في (الغثيان) عن العلماء الأنسيين. ولكنه عالم انسي من معدن آخر، أنسي لاموهبة تربوية لديه ولادعوة إلى التحزب... إنه يفكر على هذا المنوال، وذلك يجعله، إن لم نقل سعيداً، فعلى الأقل أقل تعاسة من الآخرين.

فنون

** الموسيقار الفرنسي غبرييل- أوربان فوريه FAURÉ (١٨٤٥- ١٩٢٤)، نبذة عن حياته وتحليل بعض أعماله.

ولد الموسيقار الفرنسي غبرييل- أوربان فوريه عام ١٨٤٥ ببلدة «باميه» في مقاطعة «الأرييج»، وتوفي بباريس عام ١٩٢٤. وكأعماله لاتكتسي سيرته إلا القليل من الصبغة الابتداعية- الرومانتية-، وقد نجح في خلق ردة فعل موفقة، شأنه في ذلك شأن زميله الموسيقار كلود ديبوسي، ضد الابتداعية الڤاغنرية. وساد التكتم مسيرة هذا الفنان وأعماله وكان الصفة الأساسية لهما. ففي حياته لانعثر على قطيعات قاسية، ولاعلى

مشاحنات عاطفية، ولاعلى مراحل من البؤس طويلة كما في حياة ڤاغنر، ولا على صراعات للتخلص من التأثيرات الخارجية كما هو الأمر مع ديبوسي، ولا على انعدام فهم من الجمهور كما جرى مع الموسيقار الكبير سيزار فرانك، ولاعلى مواقف مسرحية على طريقة هكتور برليوز.

كان فوريه يمثل في مظهره البسيط التواضع والطيبة. ووثق بموهبته باكراً كما آمن أنه معلم يأخذ بأسباب الابتكار. وكان يميل إلى التسامح والرقة في علاقاته الإنسانية، الأمر الذي لم يمنعه من أن يكون متصلباً في مواقفه المتعلقة بالمتطلبات الجمالية. ولقد انحدر من وسط شعبي. وكان جده جزاراً، ولكن والده أصبح معلماً وتزوج ابنة ضابط متقاعد. وكان أصغر اخوته الستة. في الرابعة من عمره، أصبح والده مديراً لمعهد المعلمين الابتدائي في مدينة «ڤوا». ولم تكن الموسيقا تحتل أي مكان في حياة هذه الأسرة، ولكن غبرييل اكتشف في الدير، الذي تحول إلى معهد المعلمين المذكور، بياناً غير صالح وارغناً، وهكذا استطاع على هاتين الآلتين أن يبدأ دروسه وارتجالاته الأولى، وفيها برزت العفوية التي تطبع عبقريته الموسيقية. وصدف أن مر الموسيقار السويسري نييدرمبير(٥) بمدينة «ڤوا» فاستمع إلى الطفل وأعجب بموهبته وقرر فوراً أن يكرمه بمنحة تتيح له الدخول مجاناً إلى المدرسة الشهيرة التي يديرها بباريس. ودخل فوريه هذه المدرسة وعمره ثماني سنوات وذلك في تشرين الأول ١٨٥٣. وزامل في هذه المدرسة الموسيقار الفرنسي ميسّاجيه، وكان من بين اساتذته الموسيقار الكبير كميل سَنْ- صَنْص الذي عرّفه إلى أعمال شوبان وليست وجان- سيباستيان باخ.

أفاد النظام الدقيق المطبق في مدرسة نييد رمبير صاحبنا فوريه كثيراً إذ كان بطبيعته جدياً نشيطاً. وعندما أنهى دروسه، وغادر هذه المدرسة في نهاية العام ١٨٦٥، حمل معه الجوائز الأولى في العزف على البيان والأرغن، وفي فَنَّيْ التناغم والتأليف، كما حمل معه مخطوط مؤلفه الكبير وعنوانه (نشيد إلى راسين).

قضى فوريه أربع سنوات بمدينة «رين» في منطقة بريتاينا عازفاً على الارغن في كنيسة القديس المخلص، وألف خلالها معظم (أغنيات) مجموعته الأولى. ولما أحس أن تعلقه بحرية التصرف لم تعجب كاهن الكنيسة المذكورة، هجر وظيفته وعاد إلى باريس حيث أصبح عازف الارغن في احدى كنائسها الشهيرة. ولم يمر على عمله فيها سوى بضعة أشهر حتى اشتعلت حرب عام ١٨٧٠ بين ألمانيا وفرنسا، فتطوع في آب ١٨٧٠ في فرقة المشاة التابعة للحرس الامبراطوري، واشترك في إحدى المعارك، ثم توصل في عهد الكومونة إلى الفرار إلى مدينة «رامبوييه» باستعمال إجازة مرور مزيفة. وحين عاد السلام تسلم عمله عازفاً على الارغن في إحدى الكنائس.

في عام ١٨٧٧ حل محل تيودور دوبوا الذي خلف سَنْ- صَنص كعازف على الأرغن في كنيسة المادلين. وكانت معيشته مؤمنة بشكل عادي وبدأ يظهر في بعض الندوات الباريسية المختلفة حيث كانت تتردد مغنيات عصريات كن ينشدن أغانيه وبخاصة لدى السيدة سيجيسموند بارداك- التي أصبحت فيما بعد زوجة ديبوسي- والتي أهدى إليها مجموعته (الأغنية الطيبة). واستفاد المعلم الشاب من صداقة سَنْ- صَنْص ونفوذه. وارتبط بعلاقات معرفة مع كل من سيزار فرانك، وفنسان دندي، ودوبارك، وميساجيه. وقدمت الجمعية الوطنية، التي أسهم بتأسيسها، معظم أغانيه للجمهور وبخاصة (ليلياته) و(قاربياته) وذلك في ٢٥ شباط ١٨٧١. ولكن هذا الفن الحميم لم يقوَ على التأثير في الجماهير فوراً، على اعتبار أن موسيقا فوريه بدت مُتعبة لأنها رفضت كل الوصفات المألوفة من قبل المدرسة الابتداعية. وأخذ عليه النقاد غموضه. وصار الناشرون يتحاشونه، فلم تتعدّ شهرته لفترة طويلة حلقة مؤلفة من نخبة مرهفة ما لبث أن توسعت بعد زواجه عام ١٨٨٣ بماري فريمييه FRÉMIET وكان والدها نحاتاً شهيراً.

في عام ١٨٧١ سافر فوريه للمرة الأولى إلى ألمانيا، إلى مدينة ڤيمار حيث حضر عرض أوپرا (شمشون ودليلة) لسن- صنص من اخراج الموسيقار ليست. وفي العام التالي سافر إلى مدينة كولن حيث استمع إلى (ذهب الراين) و(الڤالكيري) لڤاغنر، ثم إلى ميونيخ عام ١٨٧٩ حيث حضر عرضاً كاملاً لتترالوجية أو رباعية(٦) ڤاغنر. على أن فن فاغنر لم يستهوه إذ لم يحس تجاه موسيقاه بأية مشاعر عنيفة كالتي كان يحس بها لدى سماع الحان ديبوسي أو الحان سن- صنص، ولذلك لانجد في أعماله أي تأثر بهذا الموسيقار الألماني الكبير.

في تلك الحقبة ألف فوريه مجموعته الثانية من (الأغاني، ١٨٨٠)، كما ألف (مقطوعة غنائية، ١٨٧٥) للبيان والفرقة، وبواكير (الحانه الحرة)، وأول (صوناتا للبيان والكمان) وقد قدمت في المعرض العالمي عام ١٨٧٨، و(رباعيتيه للبيان) عامي ١٨٧٩ و١٨٨٦، وأخيراً (صلاة لراحة الموتى، ١٨٨٧) وقدمت في كنيسة المادلين. ولفتت موسيقاه إليه شيئاً فشيئاً اهتمام السلطان الرسمية، وهكذا عين عام ١٨٩٢ مفتشاً للفنون الجميلة وعام ١٨٩٦ استاذاً للتأليف الموسيقى وما يتعلق به من تقنيات في المعهد العالي.

تعتبر هذه الحقبة اخصب حقبة مرت بها حياة هذا الموسيقار: ففيها لحن عدة قصائد لپول ڤيرلين ومنها (الأغنية الطيبة ١٨٩٢). وفي عام ١٨٩٥ أصدر مجموعته الثالثة من (الأغاني، ١٨٨٥- ٩٥). كما ألف أعمالاً للبيان: (ايقاع وتنويعات، ١٨٩٧) ومقطوعات (دولي، ١٨٩٨) لأربع ايدٍ على البيان، وأخيراً موسيقا لمسرحيات (كاليغولا، ١٨٨٨)، (شايلوك، ١٨٨٩)، (پلياس وميليزاند) وهذه الأخيرة لموريس مايتر لنك، وقد ألف فوريه موسيقاها عام ١٨٩٨ لترافق عرض المسرحية بلندن، ثم موسيقا لمسرحية (بروميثيوس، ١٩٠٠).

في عام ١٩٠٥ سمي فوريه مديراً للمعهد العالي خلفاً لتيودور دوبوا. وأحدثت هذه التسمية ضجة لدى عدد من زملائه. فقد كانوا يأخذون عليه

إنه كان على الدوام يحتقر المسابقات الرسمية. لم يسبق له مثلاً ان اشترك في مسابقة جائزة روما الشهيرة! ولم يكن قط تلميذاً قديماً في المعهد العالي! ثم إنهم كانوا يحكمون عليه من خلال طباعه الوديعة الهادئة والتعبير الأبوي على وجهه، ويدَّعون إنه لايصلح للقيام بالمسؤوليات الكبيرة التي ستسند إليه باعتبارها تتطلب نشاطاً وحزماً. ولكن فوريه خيب ظنونهم جميعاً، ففي خلال عدة أسابيع أظهر كثيراً من السلطة والانضباط والتعلق بالواجب، الأمر الذي دفع الجميع إلى تسميته «روبسبيير»، أضف إلى ذلك أن عدداً من الأساتذة، ممن لم يعجبوا بنظام التقيد بالحضور والقاء الدروس في مواعيدها وبشكل وجداني وكامل، قدموا استقالاتهم فاستبدلهم فوريه فوراً برجال ذوي مزية وقيمة ومعرفة كفنسان دندي وكلود ديبوسي. ويروي المؤرخون أنه لم يرأس المعهد العالي في تاريخه مدير على مثل تصلب فوريه فيما يتعلق بالنظام ونوعية التعليم، ولذلك أنجب هذا المعهد في عهده موسيقيين كباراً نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر أندره كاپليه CAPLET، روجيه دوكاس DUCASSE، فلوران شميت، لوي أوبير، جورج إينسكو، موريس راڤيل.

كان من شأن مشاغل فوريه الإدارية أن قل ابداعه الموسيقي، أضف إلى ذلك أن مهمات جديدة لم يستطع التخلص منها زادت من التحكم بوقته وجهده. ففي عام ١٩٠٣ أصبح الناقد الموسيقي لجريدة «الفيغارو». وفي عام ١٩٠٩ انتخب عضواً في أكاديمية الفنون الجميلة خلفاً لرير REY-ER. ومع ذلك فقد استطاع خلال هذه السنوات الثلاث أن يبدع ثلاث مجموعات من الأغاني جديدة: «أغنية حواء، ١٩٠٧- ١٠)، و(الحديقة المغلقة، ١٩١٥- ١٨)، و(سرابات، ١٩١٩)، وأول (خماسية، ١٩٠٦) لتعزف على البيان.

كافح فوريه، مع جيله السنفوني كله بعد حرب السبعين، ضد الاستبداد الذي مارسته الموسيقا المسرحية خلال الحقبة الابتداعية كلها، ولم

يقرر التأليف للمسرح إلا عندما ناهز السبعين من عمره، وذلك عام ١٩١٣ في مسرح الشانزليزه حيث قدم (پنيلوپ) على كتيب الفه رنيه فوشوا. ومنذ ١٩٠٣ بدأ الصمم يغزو سمعه واضطر مع تقدمه في السن إلى التوقف نهائياً عن العزف على البيان، واعتزل وظيفته عام ١٩٢٠ كمدير للمعهد العالي، وكانت الحقبة التي قضاها في مدينة «أنّيسي» وعلى شواطىء البحر الأبيض المتوسط ملأى بالنشاط والحيوية والانتاج الغزير والهام: (معزوفتان من نوع الصوناتا للبيان والكمان الجهير، ١٩١٧ و١٩٢٢)، (الصوناتا الثانية للبيان والكمان، ١٩١٧)، (أقنعة ورقصات برغامية- نسبة إلى مدينة برغام BERGAME بايطاليا ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر-) قدمت عام ١٩٢٠ على مسرح «الأوپرا كوميك»، (الخماسي الثاني، ١٩٢١)، (فانتازيا للبيان والفرقة، ١٩١٩)، آخر سلسلة من الأغاني بعنوان (الأفق الوهمي، ١٩٢٢)، (الثلاثي للبيان والوتريات، ١٩٢٣) وأخيراً (الرباعي، ١٩٢٤) وقد اكتشف هذا الرباعي بعد وفاة الفنان. وقد أقيمت لفوريه جنازة قومية ورسمية بعد جهد بذله أصدقاؤه في هذا السبيل.

يصعب فن فوريه على كل محاولة للتعريف به: فهو يتسم بالسلاسة، والألوان، والايحاءات التي تسحرك بعطورها الحميمة، وانثناءاتها اللذيذة، ولكنه يخفي مع ذلك قلقاً صارماً في بنائيته، إذ أن فوريه لم يكن منظّراً، ولم يسعَ إلى قلب الأشكال الموسيقية رأساً على عقب. وكانت وسائله عادية تنتمي إلى التناغم الاتباعي، ولابد من الاشارة مع ذلك إلى الأشكال الغريغورية التي أَلِفَها في أثناء دراساته بمدرسة نييد رمييير. ويكمن ابتكاره الثوري قبل كل شيء في نوعية انفعالاته ورحابتها. وكان يقول: «إنه سيذهب إلى أبعد مدى ممكن فيما هو مسموح به».

أقوال بعض الموسيقيين والنقاد عنه:

- قال كميل سن- صنص: «نجد لديه في الصوناتا للكمان والبيان رقم ١٣ كل ما يمكن أن يفتن: الاغراق في التنقلات الهامة والارنانات

الغريبة، استعمال أقل الايقاعات توقعاً. ويرين على ذلك كله سحر يسربل العمل كله ويجعل السامعين يتقبلون جرأته وابتكاره كشيئين طبيعيين».

– وقال پول دوكا: «يسر فوريه بأن يمزج بين فرح التأليف ولذة التنقل بالنغمات».

– وقال شارل كوشلان: «مثال فوريه يقود بداهة إلى ما يلي: يمكن أن يكون الفنان مجدداً بوسائل مستعملة. ما يهم حقاً هو قيمة العمل، وتميز الموسيقا والعواطف».

– وقال ارتور هونيغير: «أعرف أن فن فوريه ما يزال غير مفهوم في كثير من البلدان التي تحب الموسيقا وتعتمد عليها في ثقافتها. ولقد أوقفت أنا نفسي وقتاً طويلاً على الولوج إلى سر هذه اللغة الدقيقة المرهفة. وكما لدى الكثيرين كان التكتم الرائع في الخطاب يبدو لي نقصاً في القوة، والأناقة اللامبالية لبعض المقاطع تثير بي الظن في استعمال بعض السهولة، وقل مثل ذلك عن الازدواجية في التناغم التي تزعج المتصلب البيتهوڤيني، والتي تشكل أساس تربيتي الموسيقية. ومنذ ذلك الحين تطورتُ فنورتني جميع الفضائل السحرية لهذه الموسيقا. ولايمكن أن أفسر هذه الفضائل بأسلوب أدبي. ولاأعرف موسيقا أصفى ولا أقرب إلى روح الموسيقا من تلك التي ابدعها فوريه اللهم إلا– لربما– موسيقا موتسارت».

– وقال كلود روستان: «إن فوريه يبلغ ببساطة عظمته وزهوها درجة الكمال الأسمى في فن التناغم المعماري الذهبي».

– وقال غودفروا– دومومبين: «فوريه تلميذ سن– صنص، وهو اتباعي عظيم، يمثل الموسيقا الصافية. ولايمكن أن يتذوق الجمهور العادي فنه المرهف الرقيق بتواضعه وخفاياه السرية، علماً بأنه تقني كبير، ولكنه يفتقر على العموم إلى المزيد من الانفعال الشاعري للوصول إلى قلوب مستمعيه».

وفيما يلي تحليل لبعض أعماله:

١- لحن موسيقي شعري BALLADE: وقد ألفه للبيان ثم حوله لتعزفه فرقةمن الوتريات وآلات النفخ الخفيفة. موسيقاه خفية، نافذة، موحية. قال عنه الفريد كورتو CORTOT (١٨٧٧- ١٩٦٢)، عازف البيان الفرنسي الشهير: «معرضٌ هذا اللحنُ يدعونا إلى الحلم، ويتسلسل موضوعه ليخلق أفكاراً تنبثق من حركاته الحية النشطة، ثم يحملنا ايقاعه الريفي على جناحيه ليسحرنا. وتجمع بين حركاته الثلاث غنائية عذبة. تلك هي عناصر هذا العمل الجميل حيث الهواء والضوء يلهوان ويلعبان لعبة المتعة. عمل يقودنا من حنان الكآبة الليلية إلى ما يبهرنا في مشهد صباح ربيعي». وقال عنه الموسيقار شارل كوشلان: «في هذا اللحن البهي يبدو فوريه في الوقت ذاته تلميذ شوپان وسان- صنص بخياله الجموح وعقلانيته المحببة».

٢- القاربيات LES BARCAROLLES: (وهي في الأصل أغان ينشدها بحارة البندقية في قواربهم أو غندولاتهم GONDOLES). في هذه المقطوعات تظهر أحاسيس فوريه في أقصى شياتها وأرحبها. ولاتمنعه الرصانة في التعبير من أن يتطرق إلى المزيد من التنويع في المواقف الغنائية والتأملية، بينما الكتابة البيانية تجري في بساطتها متسمة بالطابع الشخصي ومجردة من كل عنصر تزييتي خارجي. فالقاربيات الأربع [رقم ٢٦، ٤١، ٤٢، ٤٤] هي مرتكزات تدل على النقلة في مسيرة الموسيقار نحو التحقيقات المجردة التي ستتأكد حين تتحد مع الفتون والأناقة أعلى درجات التعبير. والواقع أننا نجد المزيد من التركيز على التعبير في القاربية الخامسة وفي السادسة[رقم ٦٦ و٧٠] بينما تشكل القاربية السابعة [رقم ٩٠] محاولة مستقبلية نحو التخلي النهائي عن أية نزعة إلى اللذة الخارجية، وذلك في صالح أكثر الانفعالات الحميمية مباشرة وحدة. أما القاربيتان التاسعة والعاشرة [رقم ١٠١، ١٠٤] فهما تأليفان تتجاوب فيهما الصفة الشاعرية

النادرة مع صفات البناء الهندسي. وتبرز الجودة في التناغم والغنائية التي تميز أعمال الموسيقار على مزيد من الرقة والرهافة في القاربيات الحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة [رقم ١٠٥، ١٠٢، ١٦] التي كتبها في الأيام الأخيرة من حياته.

تعتبر (قاربيات) فوريه في مجموعها عمارة موسيقية ذات قيمة نادرة: إنها تقدم وحدة ايحائية أساسية، كما أنها تكشف عن الأحاسيس العميقة، والغنائية الملأى بالحنين، والكآبة العذبة لدى هذا الموسيقار الكبير.

٣- الأغاني LES MÉLODIES: تبرز بوضوح أهمية الأغاني المرافقة بالبيان إذا ما اعتبرنا أن غبرييل فوريه ثبَّت لنا، بابداعها في الموسيقا الفرنسية الحديثة، شكلاً مستقلاً تمام الاستقلال عن شكل كل من الأغنيتين النمساوية والألمانية LIED. وبعد غونو GOUNOD الذي عرف كيف يعثر على السر الحسي الشهوي في التناغم، بعد أن كاد عازفو الارغن أن يقضوا عليه، كان فوريه وايمانويل شابرييه أعظم موسيقيين مارسا تأثيراً أكيداً على معاصريهما في مجال الأغنية. ولاننسَ أيضاً. على هذا الصعيد، القرابة التي تربط بين الأغاني العبقرية للموسيقار دوپارك DUPARC، وأغاني فوريه. ومن الصعب مع ذلك أن نقرر مَنْ من الاثنين قد أثر في الآخر.

يتسم شكل الأغنية لدى فوريه على العموم بالبساطة والتوازن وذلك منذ القصائد الغنائية الأولى التي لحنها. ففي أغنيته «بعد حلم» [رقم٧] التي برزت عام ١٨٦٥ تحددت شخصيته كملحن وفرضت وجودها. ويمكن أن نذكر بين الشعراء الذين لحن لهم بعض قصائدهم أولئك الذين حظوا بشهرة كبيرة في القرن التاسع عشر وهم جان ريشپان، ادمون هاروكور، ارمان سيلڤستر وقد لحن له «خريف» و«السر»، والشاعر البلجيكي شارل ڤان لوبيرغ وقد لحن له عدة قصائد بمجموعة عنوانها «أغنية الصيف» كما لحن له فيما بعد عدداً من قصائده ضمتها مجموعة بعنوان «الحديقة المغلقة» (١٩١٥- ١٩١٨). وهناك الشاعر ڤيلييه دوليل- آدم وقد لحن له «الهدايا»،

وسولّي برودوم PRUDHOMMEوقد أضفى على قصيدته الشهيرة «المهود» روعة موسيقاه الخالدة، وهنا نذكّر القارىء بأن هذا الشاعر الفرنسي الأخير، سولي برودوم (١٨٣٩- ١٩٠٧)، كان أول من حاز جائزة نوبل للآداب في تاريخ هذه الجائزة وذلك عام ١٩٠١. ولاتقل هذه الأغاني بقيمتها الموسيقية عن تلك التي لحنها فوريه لشعراء أبعد صيتاً كفيكتور هوغو، تيوفيل غوتييه، بودلير، لوكونت دوليل، الذي وضع له موسيقارنا ألحاناً للعديد من قصائده ومنها «ليديا» ذات النكهة الاغريقية والضوء الداخلي المشع، و«ورود أصفهان» و«العطر الذي لايموت».

وقامت بعد ذلك تجاوبات غير منتظرة بين أشعار ڤيرلين وألحان فوريه، فلحن له قصائد عديدة منها «أعياد الغزل» و«ضوء القمر» و «أغاني البندقية» ثم مجموعة «الأغنية الجيدة» وهي تضم تسع أغانٍ. . . وتعتبر أغنية «ضوء القمر»، وقد كتبت عام ١٨٨٧ تحفة من تحف الشعر الغنائي الفرنسي في مجال موسيقا الحجرة. وما من أحد من المؤلفين الموسيقيين الذين لحنوا قصائد لڤرلين نجح في خلق مثل هذا الفيض من الطرب والانفعالات المباشرة، ولامثل هذه البنية المتناسقة والمتسمة بالبساطة والرهافة. . .

هذا ويفضل بعض النقاد آخر مجموعة من أغاني فوريه وقد كتب أشعارها هـ. دولاڤيل دو ميرمون عام ١٩٢٢ تحت عنوان «الأفق الوهمي». وهنا نجد لديه، قبل وفاته بعامين، نوعاً من أنواع الحماسة وقد تفجر من جميع مواهبه الحيوية. . .

ذكرنا أن فوريه اتبع الأسلوب الكلاسي- الاتباعي- في تأليف موسيقاه. وقد أضفى عليها طابع النقاء التام كما نجده في «فن التسلسل» لدى جان- سيباستيان باخ. على أن الفرق بين هذين الموسيقارين يبرز في أن فوريه يظل مقصراً عن بلوغ القوة والرحابة الموجودتين لدى باخ، ولكنه يفوقه بما لديه من غنى وافتتان: فتناغمه أكثر أثيرية وترددا، وهو يحركنا بغموضه وتزييناته واتقانه.

الهوامش

(*) راجع العدد السابق من «المعرفة».

(١) ترمال: معدن قد يكون من صنف العقيق.

(٢) أشكيناز ASHKÉNAZE أو أشكينازي: اليهودي ذو الأصل الجرماني والسلافي (بعكس السفاراد SÉFARADE أو السيفارادي). ويستعمل أيضاً الاصطلاح العبري «أشكينازي» وجمعه بالعبرية «الاشكينازيم» أي الاشكينازيين.

- السيفاراد (كلمة عبرية منشؤها اسبانيا): اليهودي في بلدان البحر الأبيض المتوسط (بعكس الأشكينازي). [ويستعمل أيضاً الاصطلاح العبري سفردي SADARDI وجمعه سفرديم SEFARDIM] أي السفرديين.

(٣) المسيح LE MESSIE(من اللاتينية ميسياس MESSIAS، كلمة مأخوذة من اللغة الآرامية السورية مشيحا MESHIHA أي من مَسَحَه المولى بالزيت وباركه). ولها ثلاثة معان: ١- في اليهودية المرسل من عند الله الذي سيعيد لبني اسرائيل حقوقهم ويفتتح عصر العدالة. ٢- المسيح عيسى بن مريم: عند المسيحيين LE CHRIST. ٣- بالمعنى المجازي: من يُنتظر منه الخلاص، شخص ترعاه وتقوده العناية الالهية.

(٤) أنسي HUMANISTE: لهذه الكلمة عدة مداليل. وتعني هنا التابع لمذهب فلسفي يتخذ من الإنسان في حياته الواقعية موضوعاً له.

(٥) لويس نيبدرمبير NIEDERMEYER: موسيقار سويسري (١٨٠٢- ١٨٦١). أسس بباريس مدرسة لتعليم الموسيقا الاتباعية- الكلاسيكية- والموسيقا الدينية. ألف عدداً من الأوبرات والقصائد الموسيقية كـ (البحيرة) مثلاً.

(٦) التترالوجيا TETRALOGIE أو الرباعية: عنوان كبير يدرج تحته على العموم سلسلة من أوبرات ريتشارد ڤاغنر عنوانها الشامل (خاتم النيبولنغ) وتضم (ذهب الراين)، (الڤالكيري)، (سيغفريد)، (غسق الآلهة) على كتيبات ألفها ڤاغنر نفسه واستوحاها من ملحمة جرمانية قديمة. ويتمفصل المجموع، الذي أبدع في مدينة بايروت عام ١٨٧٦، على لعبة من الاشكال الموسيقية (ليتموتيف LEITMOTIVS: لوازم موسيقية) ترتبط بالشخصيات، وعلى الدور المبدئي للفرقة الموسيقية.

كتاب الشهر

كتابـــات و مقـالات وكتـــب

ميخائيل عيد

حين تكون مضيئاً يكون خطرك كبيراً على سدنة هياكل الظلمة.. وعلى قدر شدة إنارتك يكون أذاك لعيونهم... وإذ يقررون الخلاص منك بالقتل يكون قرارهم شهادة لك، وشهادة عليهم.. وفي دنيا الخفافيش لاشافع للمضيء.

---

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة. من مؤلفاته: «غزالة النهار».

عبد الحميد الزهراوي سمع به الكثيرون شهيداً وعرفته النخبة مفكراً مستنيراً ومناضلاً سياسياً صلب العود، ثابت العقيدة. وقد عاش عاقلاً معتدلاً في زمن كانت أمتنا فيه أحوج ماتكون إلى العقل والاعتدال.

صدرت أعماله الكاملة مؤخراً عن وزارة الثقافة في دمشق حاملة الرقم (٢٠) في سلسلة «قضايا وحوارات النهضة العربية» التي يشرف عليها الاستاذ محمد كامل الخطيب. وهي في ثلاثة كتب يحمل الأول عنوان «كتابات»، ويحمل الثاني عنوان «مقالات وكتب» والكتابان من إعداد وتحقيق الدكتور عبد الإله نبهان.. أما الكتاب الثالث «مقالات الحضارة» فقد جمعه وحققه الدكتور جودة الركابي، والدكتور جميل سلطان.

يقول الدكتور عبد الإله نبهان في المقدمة: «أعتقد أن أهم آثار الزهراوي على الإطلاق قد اشتمل عليها هذا المجلد، وأن ما غاب منها إنما يقع في إطارها ولايخرج عن الخط الفكري العام لها» (ص١٢) وكان قد نوه بفضل وزارة الثقافة بإصدار سلسلة «قضايا وحوارات النهضة العربية التي اشتملت على أمهات المقالات والكتب التي أنتجها ذلك العصر» (ص١١).

«بين يدي الكتاب» يتكلم الدكتور نبهان على أعمال عبد الحميد الزهراوي باقتضاب يفي بالغرض. فهو يوجزها إلى حد ملقياً الضوء على الجوانب الأغنى فيها، فيلفت نظرنا في كلامه على كتاب «خديجة أم المؤمنين» إلى مسألتين لهما كثير من الدلالة هما دعوة الزهراوي الى المساعدة في «إقامة حقوق المرأة وكرامتها وآدابها» (ص١٤) وتوكيده أن العرب «كانوا أمة معروفة قبل الإسلام، وكان منهم الحكام والقادة في دولتي الروم والفرس.» (ص١٥)، «ومن هنا لم يكن الزهراوي مؤرخاً تسجيلياً، وإنما كان مؤرخاً قومياً ذا هدف ورسالة، فهو يحاول أن يزرع في النفوس شيئاً، وهو في الآن نفسه مصلح إجتماعي، ينظر إلى المرأة العربية في أيامه وإلى ماهي عليه من جهل وتخلف وعبودية.. فيرسم للمرأة العربية في الماضي

(التاريخ) صورة مضيئة، فكأنه يضع القدوة منبهاً محرضاً.» (ص١٧).

ويؤكد الدكتور نبهان أن «توقف الزهراوي للحديث عن ذي قار وعن توحد العرب أمر له دلالته الكبيرة على الحس القومي عند الزهراوي، وهذا أمر كان شديد الخطورة في أيام سيادة الطورانيين،» (ص١٨) ولاينسى هنا أن يشير إلى أن الزهراوي كان «رائداً من رواد كتابة السيرة التاريخية» (ص٢١).

ثم يتكلم على ماكتبه الزهراوي في «الفقه والتصوف» وفي «نظام الحب والبغض» وغير ذلك قبل أن ينتقل إلى الكلام على «خطب ومقالات».

ثم نصل إلى «ترجمة السيد عبد الحميد ابن السيد محمد شاكر ابن السيد إبراهيم الزهراوي» ونعلم من قراءة ماجاء في الهامش أن من أخلص خلانه «الأستاذ الشيخ أحمد نبهان الحمصي» (ص٣٩) ثم يليها مقال محرر المنار «السيد محمد رشيد رضا» وعنوانه «السيد عبد الحميد الزهراوي» وفيه ذكر الكثير من مناقب «الشهيد السعيد» (راجع من ص ٤٩ إلى ص ٥٥).

على الصفحة (٥٦) «كتاب سري من السيد الزهراوي» وهو وثيقة سياسية تشير إلى بعد نظره كما تشير إلى أمور كثيرة في غاية الخطورة: «وبعد انقضاء المؤتمر (مؤتمر باريس -م-) تفرق الجمع الذي لفق تلفيقاً، ثم بعد قليل نفد صبر البيروتيين فذهبوا إلى بلادهم عن طريق استانبول، وبقيت ياعزيزي وحدي أمثل الفكرة.. الخ» (ص٥٦) «جئت بعد ذلك إلى استانبول لأرى ماجدّ فيها لأن المعرفة بالقديم لاتغني، والمعرفة عن بعد كثير من مآخذها غير صحيح، وما أضرّ العلم المبني على مأخذ غير صحيح!» (ص٥٧)... ومن ثم يحلل الوضع السياسي تحليلاً مدهشاً فيتكلم على «أوربا والعثمانية» حيث قررت أوربا بشأن المسألة العثمانية «التداخل في سائر شؤونها» ويتكلم على «الاتحاديون وغيرهم».. وغيرهم هم الروم،

والأرمن ولهم «جمعيات سياسية مرتبة غنية وليس للعرب مثل ذلك، اللهم إلا جماعتنا في مصر وجماعتنا في بيروت، إذن غير الاتحاديين هم الروم والأرمن وجماعتنا في مصر وجماعتنا في بيروت.» (ص٥٨).

ثم يتكلم على «رجال الاصلاح الحقيقي وأبناء العرب هنا وفي الجهات الأخرى.». . إن رجال الاصلاح «الحقيقيين غير كثيرين» وهم أمام «مشكلين عظيمين، الأول السبات الذي الأمة فيه، والثاني الجشع الذي أوروبا فيه.» (ص٥٩). . والعرب هنا «ثلاثة أصناف: متاجرون ومتعلمون ومأمورون، فالصنف الأول لا في العير ولا في النفير من جهة السياسة والإصلاح»، «والصنف الثاني في ناشئة العمر لايليقون للسياسة ولاتليق لهم، والصنف الثالث أربعة أقسام: الضباط والمأمورون المنصوبون في بعض الوظائف والمأمورون المتقاعدون والمأمورون المعزولون الذين جاؤوا لينصبوا، الخ. .» (ص٦٠).

والخلاصة هي «أن اليأس لايجوز بحال من الأحوال، ولكن الأمة في كل أطرافها ليست بحالة يعتمد عليها في شيء وأنه مع هذا لايجوز إهمالها. . .» (ص٦٢). . وتجزم (المنار) أنهم «قتلوه لأنه من أنجب نجباء العرب لالذنب آخر.» (ص٦٣).

على الصفحة (٦٧) ومايليها كلام على (المشانق في سورية. شنق الزهراوي» يلي ذلك كلام «جمال باشا السفاك» ثم (بيان من جمال باشا) ثم نصل إلى «خديجة أم المؤمنين».

يبدأ الكتاب بقول المؤلف بعد ذكر الله: «دخل هذه الدار عدد لايحصى من بني آدم» ثم يردف «وإذا فتحت كتب السير والتاريخ، لاتجد ذكراً لعُشر من دخلها ولا لعشر عشرهم ولا للواحد في الألف، ولا للواحد في ألف الألف منهم.» ثم لا يرى عجباً في فعل المؤرخين «فإن الأكثرين من بني آدم متشاكلو السيرة ومتشابهو الحالة والغاية.» فقد جاؤوا إلى هذه الدنيا

«وذهبوا غير تاركين أثراً في هذه الدار إلا إن كانوا ولداً على شاكلتهم.» أما من ذكرهم المؤرخون فصنوف: «فرسول مبشر، وحكيم مبصر، وكاتب مفكر، وشاعر مذكر... الخ» (ص٨١) هؤلاء الصنوف «أقطاب التاريخ على أخبارهم يدور» لكن أكثر المؤرخين، على فضلهم، زل زلة «من حيث لايشعرون، وهي إهمالهم كثيراً من سير الأقطاب من أمهاتنا.» والفرق «ليس بكبير في الفطرة بين الرجل والمرأة، وليست المرأة بمحرومة من المزايا التي يعلو قدر المتحلي بمثلها من الرجال.» (ص٨٢) «ونرى الاجتماع اعتبر المرأة كالرجل في التكليف بالعمل.» (ص٨٣).

وهو يرفع عمله الى روح والدته «ومن راقه هذا المؤلف الصغير، وحصلت له به لذة وفائدة، فلي حق أن أرجوه شيئاً، ولا أرجوه إلا أن يكون مساعداً في إقامة حقوق المرأة وكرامتها وآدابها.» (ص٨٤).

وتحت عنوان «خديجة أم المؤمنين (مقدمة)» يذكر بداية أنه «حدث في الكون حادث عظيم جداً لم يحدث بعده مثله إلى الآن،» «ولدى التأمل نجد هناك جزأين تم بهما هذا الحادث العظيم، الأول: النبي محمد عليه الصلاة والسلام، والثاني: الذين آمنوا به ونصروه من العرب.» (ص٨٥) وبديهي أن «أول مؤمن به هو صاحب الفضل الأول بعد النبي في إقامة هذا الصرح العظيم.» وهذا الفضل «كان نصيب سيدة من أشراف قومه هي زوجته السيدة خديجة بنت خويلد من قريش.» ثم يقول «رأيت من اللازم جداً قبل دخولي بالقارىء على سيرتها أن أمر مرّة على قومها العرب عامة ثم قريش خاصة.» (ص٨٦) و «العرب كسائر الأمم، أوائلهم مجهولة، وأحوالهم منذ عرفوا معروفة» ويزعم كثير «من الأقوام أنهم يعرفون أصول أمتهم إلى أبي البشر الأول.»... «ومن التزم التحقيق لايستطيع أن يجزم بشيء مما يذكر عن تلك الأصول والأوائل.» (ص٨٧) وربما «تسلّى محبُّ الحقيقة عن احتجابها برؤية تماثيلها، وما تماثيلها إلاّ أساطير الأولين. أما نحن فنرى أنه لاحاجة للتسلي بتلك الأساطير.» (ص٨٨).

وبعد أن يناقش الكثير من المزاعم نقاشاً أساسه المنطق . . ثم يقول «وإنما يعجبني جداً في هذا الباب ماروي من أن النبي العربي عليه السلام، كان إذا انتسب يقف عند عدنان ولايتجاوزه ويقول «كذب النسابون . » ويعني بذلك الذين يزعمون معرفة الأنساب إلى آدم أو إلى نوح»(ص٨٩) .

ويعود إلى توكيد أن العرب لم يكونوا مجهولين «ومما عرفوا واشتهروا به الحرص على وحدتهم القومية، فكانوا أمام الغريب أمة واحدة لها وحدة باللغة والنسب واتصال الديار والعصبية عند التناصر، فإذا رجعوا إلى مابينهم كانوا قبائل شتى . . الخ» (ص٩١)، «ولقد غلط من ظنوا أن العرب لم يكن لهم حضارة» (ص٩٢) ثم يذكر ملوكهم في اليمن والحيرة . . . «والملوك الغسانيون في الشام مشهورون لايجهلهم من عرف تاريخ الرومان إذا جهل تاريخ العرب . » (ص٩٣) ثم يسأل «فبالله كيف تكون مجهولة الأمة التي فيها الملوك والأقيال، وقد وقفت أمام الأمم والأجيال، سنين من الدهر، لايُعرف لها حصر؟» ثم يلتفت إلى مسألة هامة هي أن «تزوير الأساطير لايستبعد وقوعه في كل أمة من الأمم ذوات الزُبر والأسفار، وليست الكتب أحقّ بالصدق من القرائن والنظائر الناطقة . » (ص٩٦) .

ويلم إلماماً بذكر «الذرية العدنانية دون الذرية القحطانية، لأننا نريد أن يتعرف القارىء بقوم خديجة الخصوصيين» (ص٩٧) .

عنوان الفصل الأول هو «مكة وحالة قريش الإجتماعية عند البعثة» فقد نشأت خديجة «في بلد شأنه عجيب، قصي عن العمران، في واد غير ذي زرع»، ولكن «أبدله الله جمالاً معنوياً، وكساه جلالاً روحانياً» (ص١٠١) «وهذا البلد الأمين باقٍ إلى يومنا هذا، لم يزد على طول القرون إلاّ تشريفاً وتكريماً، ولم يتغير فيه إلاّ أشكال الأبنية وازدياد التجارة . » وكان من جيد أمر أهل مكة في مجتمعهم ذلك «أنهم اقتسموا النظر في الأمور العمومية فيما بينهم فكأنهم كوّنوا حكومة جمهورية من غير رئيس عام،

وكـان أمـر هذه الجـمـهـورية الغـريبـة الوضـع سـائراً عـلى منتـهى النظام.» (ص١٠٢) وإذا أضـفنا إلى ذلك «احـتـرام الغـريب وتوقـيـره إياهم وتوقـيـه أذاهم، نجـد أن ذلك المجتـمع لايكـاد يوجـد نظيـره.» (ص١٠٣) «وأخـذوا أيضاً بشيء من أصول الحكم النيابي وهو أعظم الآيات على وجود التضامن الذي هو أحـد الأركـان التي تُحـفظ بهـا سـعـادة الأمم.» فـبـالشـورى كـانوا «يشرعون مايشرعون من الأحكام والحدود، ويفصّلون مايفصلون في بعض القضايا والحقوق.»، «وإن نزل بهم مالاقبل لهم به تريثوا وعمدوا إلى الأناة وفتقوا من الحيلة أبواباً يخرجون منها إلى السعة من الضيق.» (ص١٠٤).

في الفـصل الثاني يذكـر المؤلف «بيوتات قـريش وخـصائصـهـا» وهي «هاشم، وأمية، ونوفل، وعـبـد الدار، وأسـد، وتيم، ومـخزوم، وعـدي، وجُمع، وسهم.» (ص١٠٧).

وفي الفـصل الثـالث يتكلم عـلى «ديانة أهل مكة عند البـعـثـة» إذ قـد سعـوا، كـغـيرهم، إلى مـعـرفـة ماهي نفـوسـهم «ومـن أين مبـدؤها وإلى أين منتهاها، وماذا يزكـيها، وماذا يدنسها؟!» ورأوا أن تعظـيم الأوثان «يقرب الى الله» «لقـد غلطوا في ظنهم أن الله يحب هـذه الحجـارة» (ص١١٣) «والمشهـور أن القوم لم يكونوا يقولون بالمعاد والجزاء الأخروي، ولكنّ الحقيقة أنهم كانوا في ريب وشـك» «وكـان أناس منهم تذهب بهم عـقـولـهم إلى وجـوب المعـاد والجزاء الأخروي.» (ص١١٤) ولما خلصوا «من تمليك أحد عليـهم خلصوا من شرور كثيرة تتبع التمليك، فكانت معاشراتهم ساذجة خالية من عبارات الملق والخنوع.» . . «وكـان جـائزاً لأحـدهم أن يتـدين كـمـا يريد بشـرط أن لايعيب دينهم الذي كـانوا عليـه، ولايدعو إلى إبطـاله.» (ص١١٥). «ولهم إزاء حسنة الحرية سيئة كبيرة، وهي امتهان الرقيق واحتقاره وتكليفه الشاق من الأمـور.»، «وكـان لنسائهـم كثـير من الحقـوق، ولهن أن يواجـهن الرجـال ويبرزن أمامهم حاسرات.» (ص١١٦).

ويكرس الشهيد الزهراوي الفصل الرابع للكلام على «مقام النساء في قوم خديجة» ويذكر عادة وأد البنات من بين سيئاتهم، ثم يؤكد أن «العرب كافة وقريشاً خاصة كانوا يُعزون المرأة ولا يهينونها» ولم ينسوا «أن المرأة كالرجل، هي إنسان يحمل دماغاً فيه إدراك. (ص١١٩).

ويورد المؤلف عدداً من المواقف، إذ وقفت سيدات مواقف شجاعة، وأظهرت الكثير من الحكمة والذكاء..

عنوان الفصل الخامس هو «مقام «خديجة» عند قومها» فإلى جانب فضائلها الجمة يذكر فضل قومها «فالحقُّ أن ارتفاع من يستحق الرفعة في قوم ليس دليلاً على فضله وسعادة جدّه وحده، بل هو دليل أيضاً على فضل أولئك القوم.» (ص١٢٥) «وإذا كنا معجبين بالسيدة «خديجة» لوفرة مزاياها الشريفة، فنحن بقومها الذين شرّفوا هذه المزايا أشد اعجاباً.» (ص١٢٦).

ويتكلم في الفصل السادس على «فضائل «خديجة» والفضائل عند قومها» فقد اجتمع فيها «استعداد حسن، وتربية حسنة» (ص١٢٩) ثم يعدد كريم سجاياها وكريم سجايا قومها مقدماً نصوصاً كثيرة من شعر ونثر ليصل إلى القول «وكان من أكرم ألقابها وأجلّها لقبُ الطاهر والطاهرة، وقد حازت السيدة «خديجة» هذا اللقب الشريف باستحقاق، إذ كان يقال لها: «الطاهرة»» (ص١٣٧).

وفي الفصل السابع كلام على «جمال خديجة والجمال عند قومها.» «والعرب لم يكثروا في كلامهم من شيء بمقدار ماأكثروا من وصف الجمال، وقد رأيناهم يستحسنون هذين اللونين كثيراً: البياض المشرب بحمرة، أو البياض الضارب إلى صفرة.» (ص١٤٠) وكانوا «مغرمي القلوب بمجالي تجلياته» (ص١٤١).

أما «ثراؤها والثراء عند قومها» فموضوع الفصل الثامن. فإلى الجمال

وفضائل النفس كان لها «حظ من الثراء أيضاً، وثراؤها في حياة أبيها وكانت تاجرة، ولعل أباها نحلها رأس المال بادىء بدء» (ص١٤٥). . . ولايفوت المؤلف أن يتكلم على التجارة ودورها وعلى أسواق العرب وثرواتهم وثروات بلادهم، حيث لم «تصعب التجارة على السيدة «خديجة» التي كان لها مالنساء قومها من الاستقلال في أموالهن.» (ص١٥٣).

في الفصل التاسع كلام على «زواجها قبل النبي صلى الله عليه وسلم» وعلى ابنها «هند» الذي عاش «وأدرك الاسلام وأسلم» (ص١٥٥).

عنوان الفصل العاشر هو (محمد عليه الصلاة والسلام) قبل تزوج خديجة» وفي الفصل كلام في السيرة وماقبل السيرة، وفي فضل عبد المطلب وأبي طالب في تنشئته«فلما بلغ خمساً وعشرين سنة عرضت عليه سيدتنا «خديجة» أن يخرج في تجارة لها إلى الشام وتعطيه أفضل ماكانت تعطي غيره من التجار»، «وكان هذا بدء تاريخ جديد للسيدة «خديجة» معه.» (ص١٦٨).

عنوان الفصل الحادي عشر هو «الحب الشريف» وعنوان الفصل الثاني عشر هو «تفاؤل هذا وقته» وعنوان الفصل الثالث عشر هو «الخواطر في قلب «خديجة»» وقد خطر لها أن تتقدم لخطبة من تحب لكن «أف ثم أف للعادات.» والناس «يرثون من السالفين كلّ شيء ولايميلون إلى التغيير حتى يميل بهم الدهر ميلة شديدة على يد عاصف من الحوادث.» وثمة قوة «الخفر والحياء» (ص١٧٦ - ١٧٧).

عنوان الفصل الرابع عشر هو «الزواج». . . وقد «أصدقها عشرين بكرة، لأن إعطاء الرجل للمرأة صداقاً سنّة عربية لم يكن ليحسن تركها.» (ص١٨٠) وفي الفصل الخامس عشر (بيت خديجة بعد الزواج) كلام على بيتهما الذي أصبح «مثابة للمضطرين وأمناً، فقصدته الأيامى، وشبعت فيه

اليتامى» (ص١٨٣) وفي هذا البيت نشأ عليّ «الذي صار الإمام أبا الأئمة، وبدر سماء السيادة في الأمة.» (ص١٨٤).

وتتوالى الفصول (العمل الروحي) (بين روح وروح أو بدء الوحي)، (عظم المنّة باتساع المُنّة)، (الأدلة العقلية) (شرح حكمة السيدة خديجة)، (الدليل النقلي)، (الإيمان والآيات وخوارق العادات)، (اعلان الدعوة، واحتمال الأذى، والثبات) وأخيراً (بعد عشر سنين) (راجع من ص١٨٧ إلى ص٢٣٨).

في القسم الثاني نسمع نبرة مختلفة منذ السطر الأول... فألق الإسلام الذي بهر الدنيا لم يعد يصل إلى الناس على النحو الذي أراده المسلمون الأوائل. وفي المقالة الأولى من «لائحة الفقه الإسلامي» بل في السطر الأول من المقالة الأولى يصل إلينا صوت الزهراوي معلناً «برح الخفاء وآن للحقائق أن يبتلج نورها، فقد مزقت عزائم المصلحين حُجب الأوهام، وأزالت غشاوة الأبصار، وللأطوار أدوار، وللأدوار أسرار، فسبحان الظاهر الباطن» (ص٢٥٥) ثم مايلبث أن يتصدى للذين توسعوا «بالتفصيلات القولية، والاصطلاحات المذهبية، حتى كتبوا ألوفاً من الأوراق على الصلاة مثلاً.» في حين أن «القرآن المجيد الذي فرضها لم يجيء فيه بشأنها أكثر من قوله: وأقيموا الصلوة واركعوا مع الراكعين واسجدوا لله.» (ص٢٥٦).

ثم يفصل في مسائل أخرى ليصل إلى القول: «هذا ماكتبوه في الحقوق وسمّوا مجموعه بالمعاملات فلا أنكر أنهم أجادوا في بعضه بحسب أزمنتهم وأمكنتهم، وإنما الذي أنكره هو:

(١) أنه يكفي لزماننا ويغنينا عن غيره.

(٢) وأنهم استفادوا كل ماكتبوه من الدين ولادخل لعقولهم فيه.

(٣) وأنه لايغني عنه غيره.

(٤) وأنه لم يكن آلة بيد القضاة والمفتين ومن في حكمهم يعبثون فيه كما شاؤوا.

(٥) وأنه ليس من المضر تقديسه الذي جعلنا ينابذ بعضنا بعضاً من أجله وتقديس المحاكم المنسوبة إليه التي كانت ولاتزال بقاياها ميداناً تتجلى فيه الغرائب».

ويؤكد أن أزمنتهم غير زماننا، وأن الرسول أوصانا أن نعمل بعقولنا... وأن «هذه الأقوال المتضاربة المتعارضة ليس لأكثرها من سبب إلاّ منافع القضاة ومن في حكمهم» (راجع ص ٢٥٨- ٢٥٩).

ويحدد صديقه مانحتاج إليه: «لابد لكل أمة متمدنة من قانون جامع لجزئيات الحوادث.» فالإسلام جاء «بأسمى ماتتطلبه الحاجة المدنية إلا أن ماجاء به قواعد كلية.» وقد اختلف العلماء في الجزئيات بسبب من «انفراد الآحاد بالتشريع» وذلك بسبب «التساهل من المسلمين في ترك سلطة التشريع فوضى يتناولها من شاء ومن ليس بمعصوم من الأفراد، وذلك لم تفعله أمة متمدنة من قبل.» وينبغي «تسليم سلطة التشريع لجمع لا لآحاد» ومسوغ «الاجتهاد ميّسرٌ لكل عالم من علماء الشريعة بلغ مرتبة الكفاءة غير محظور عليهم في عصر من العصور.» (ص٢٦٠- ٢٦١) ويأتي جواب الزهراوي مسهباً فهو يرى أيضاً أن كل أمة متمدنة «لابد لها من قانون جامع لجزئيات الحوادث فيكاد يكو ن من العلوم الضرورية، بل الأمم البدوية أيضاً لاتستغني عن قانون يجمع لها جزئيات الحوادث بحسب حاجتها.» (ص٢٦٢) «والاختلافات إنما نشأت من الأفهام وهي اختلافات عظيمة» (ص٢٦٣) «والمسلمون الذين عزي إليهم التساهل لم يكن لهم شيء من الأمر في العلم حتى يكون لهم صوت في التشريع.» والمسلمون «بما تحيزوا للدول صاروا شيعاً في الآراء السياسية، ثم بما تحيزوا للرؤساء صاروا شيعاً في الآراء العلمية والمذاهب الدينية، ثم بما تحيزوا للجنس صاروا شيعاً في المشارب

والمعايش . » (ص٢٦٤) ثم يسأل : «متى كان الإجماع؟» ليعود ويسأل : «وأي المسلمين مطالبون أن يفهموا معنى ذلك الإجماع، أأعرابهم الضاربون في بطون الأودية وظهور الجبال، أم أمصارهم المؤلفة من أبناء الروم والفرس والقبط وقليل من أبناء الأجناد؟ من المطالب منهم بالتشريع : أولاة أمورهم وهم من علمت بين لاهٍ فرحٍ بالنعمة الجديدة التي ورثها وبين نشيط حازم مشتغل بتسكين تلك الفتن المعهودة . أم الرواة الذين لم يكن أكثرهم يعلم أكثر من النقل والحكاية؟» ثم يصل القول «فالحكومات هي بالفعل حصرت الميدان وأغلقت الأبواب، والمتمذهبون اتبعوا فعل الحكومات بالقول بأن باب الاجتهاد مسدود . »، «وكل مطلع في تاريخ الإسلام يعلم أن كل طائفة من بلادهم شاع فيها المذهب الذي هويته نفوس حكامهم الأول . » (ص٢٦٥) .

في المقالة الثانية «الحقيقة والفقه الإسلامي» يرد على صديقه الذي يطالبه «بتخفيف الوطأة» وأن لايفرط في الحملة» على كسر القيود مخافة أن نصبح بلا قيد» (ص٢٦٧) .

ويتكلم على الحقيقة وعلى المغرمين «بالصدق وقول الحق» وعلى الأكثرين «الذين يحبون الكذب، يموهون الباطل ويثبتون المعدوم، ويكبرون الصغير ويصغرون الكبير» (ص٢٦٨) ويفرق بين حسن الظن وبين ضعف الإدراك الذي لاينفع شيء في علاجه . «أما تعمد الكذب لجر منفعة صالحة للناس فالأكثرون على منعه، وجوّزه بعضهم واخترعوا فيه كثيراً من مأثور الكلام . » (ص٢٦٩) . . أما المصيبة الكبرى التي ابتليت بها هذه الأمة فهي «تعمّد الكذب على رسولها الأكرم صلى الله عليه وسلم لأجل الترغيب والترهيب . . » . . «خلِ الذي وضعه الزنادقة والمنافقون والمتعصبون لمذهب من المذاهب» (ص٢٦٩- ٢٧٠) . . ثم يورد الكثير من الأمثلة . . ليخلص إلى القول «ولكن الوضع إن نفع قليلاً يضر كثيراً» وهذه المسألة هي التي

«أضلت الأمة وأزالتها عن معارج الارتقاء» وأصبحنا أمام ثلاث: «إما شهادة أن لاعقول إلاّ عقول الأقدمين ولافضل إلا فضلهم، وإما السكوت أمام الذين يقولون ونحن صاغرون، وإما الجدال وقول الحق في مانعلم.».

ويسخر من الذين يحرمون أخذ العلم من الأمم الراقية، والعلم يسهم في نشر العدل وشيوع الأمن.. ثم إذا أرادوا أن يعطوه شيئاً من علومهم أن «المياه التي يجوز التطهير «بها سبعة مياه» (ص٢٧٠) ثم يذكرنا بالقول: «ولم يكن الله ليرضى عن عبد يرى الحق ويستطيع أن ينصره فلا ينصره. ويرى الكذب ويستطيع أن يخذله فلا يخذله» ويحمل على المحاكم «المسماة بالشرعية» فما هي إلا «ميدان حيل، وحلبة تلفيق وسوق تزوير» (ص٢٧٣).

ويخاطب صديقه: «أما أنت فتخشى أن يتعدى كلامي إلى غيره مما نعتبره جميعاً مباركاً، وهو الذي أشرت إليه بقولك «فنصبح بلا قيد» ولكن إذا تذكرت أن الذي تغار عليه قويٌّ، وأن القوي يبقى ولايؤثر فيه شيء، وأنه لاخير فيما تقوم عليه الحجة وتزحزحه عن مواضعه، ولا أسف على مايطير بنفخة روح الحق. ترى يومئذ أنه لابأس عليه من كلامي هذا وكلام كل المتكلمين.».

ويتكلم في الفقه الإسلامي فيحدد معنى «التسمية بالفقه» وماحمل القوم على اختيار هذا اللفظ، واختياره تحريف لما أراد به الدين في نظر الغزالي: «اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معان غير ماأراده السلف الصالح والقرن الأول، وهي خمسة ألفاظ «الفقه» «والعلم» «والتوحيد» «والتذكير» «والحكمة» فهذه أسام محمودة والمتصفون بها أرباب المناصب في الدين ولكنها نقلت الآن إلى معانٍ مذمومة.» (ص٢٧٦) ويرى الزهراوي أن يُطلق «على علمهم اسم «نظام» (ص٢٧٧).

ويرى أن أصول الفقه «قواعد كلية منقحة محكمة تتفرع عليها الحوادث والنوازل» . . «أما القياس فليس لنا من رد عليه بل الحجة للذين أثبتوه . . » . . «وأما الاجماع فالغالب أنه لم يقع ، ولذلك لاجدوى من تقريره أو جعله مأخذاً . » (راجع التفاصيل على ص٢٧٩) ثم يورد ماقال ابن تيمية وهذا «مانصه : والإجماع المدّعى في الغالب إنما هو عدم المعرفة بالمخالف ، وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا إلى القول بأشياء متمسكهم فيها عدم العلم بالمخالف ، مع أن ظاهر الأدلة عندهم تقتضي خلاف ذلك . » «والمصيبة في هذا أنهم قد ذهبوا إلى تكفير من يخالف الإجماع» (ص٢٨٠) ثم يورد قول الغزالي : «فإذا رأيت الفقيه الذي بضاعته مجرد الفقه ، يخوض في التكفير والتضليل فاعرض عنه ولاتشغل به قلبك ولسانك ، فإن التحدي بالعلوم غريزة في الطبع لايصبر عنه الجهّال ، ولأجله كثر الخلاف بين الناس ، ولو سكت من لايدري لقلّ الخلاف بين الخلق . » (ص٢٨١- ٢٨٢) .

وفي «كتب هذا العلم» «تكاد أن لاترى سالماً من جرح» وتجد «التعارض قائماً والتباين رائجاً . ثم تأتيك شبهات النساخ ، وماشبهات النساخ . » . . . «وأما الكتاب المجيد فهو الحجةالعظمى . والعروة الوثقى» (ص٢٨٣) .

وفي كلامه على «علم الفروع» يدعو الناس قائلاً : «تأملوا وانظروا عقول الذين تزعمون أنكم تأخذون عنهم دينكم» ويورد الكثير مما يزعمون . (ص٢٨٥) وفي «نبذة في الاجتهاد» يعلن : «قل اصنعوا بأنفسكم ماتريدون . أما نحن فمجتهدون . ومأمامنا إلاّ الكتاب المبين . ثم سنة الرسول الأمين . ثم العقل الذي هو منّة رب العالمين الذي كنا به مؤمنين ومن أجله مكلفين . » (ص٢٨٦) «أم تقولون إن الاجتهاد انقطع منذ قرون . فمن ذلكم الذي قطعه ياأيّها المصدقون . ماقطعه إلا الحاكمون . ومأأضل الناس

إلاّ المسيطرون . » . . «إن تتبعون إلا الظن وماتهوى الأنفس، وإن الظن لايغني عن الحق شيئاً، أفلا تتذكرون . . . » (ص٢٨٧) .

في «التصوف والمتصوفة» يقول : «التصوف» لفظ ينتحله اسماً لمعارفهم ناسٌ خلطوا إذ بحثوا في الفلسفة الالهية بين ايراد كلام الفلاسفة الالهيين من القدماء وبين الشواهد القرآنية وأمثالها من الكلم النبوية . واخترعوا اصطلاحات صرفوا بها الألفاظ اللغوية عما وضعت له صرفاً لم يراعوا فيه العلاقة القريبة والقرائن الدالة ، ولانقدر أن نعين أول من كتب بهذه اللغة على هذا النحو ، ولكنا نعلم أنه بعد أن دونّت فيه الكتب غلا فيها أهله وأغرقوا في التأويل وصرف الألفاظ فعبثوا بالفلسفة والدين معاً . » ثم يورد كلاماً مسهباً للسهروردي في الصوفية ويناقشه ، ويذكر أن «أهل الصفة لم يكونوا معتمدين لحالتهم ، وأن أكثرهم اشتغلوا فيما بعد بما ينفعهم ، وأنه لم يكن تركهم للأسباب ديناً به يتدينون» (ص٢٩٢) ثم يسأل : «فما بال القوم اقتدوا بأهل الصفّة ولم يقتدوا من باقي الصحابة بملوكهم العادلين ، وقضاتهم الصالحين وتجارهم المجتهدين وأغنيائهم الشاكرين» (ص٢٩٣) ثم يدعونا كي نميز الصادقين من الكاذبين . «وللفرار من الخصال المتناقضة الموجودة في غرائز الحيوانات المتغايرة لزم للإنسان قانون الاعتدال . وهذا يتيسر متى كان العقل هو الحاكم الغالب . وهذا مايسمى بالفضيلة والكمال وهو نسبي . » (ص٢٩٦) ثم يذكر أن أحدهم قد قال «إن كان التصوف بلبس الصوف فالصوفيّ الخروف . » . . «وأنا لاأنكر على البعض سلامة الضمير ، ولكن يعكر الصافي ماكان رنقاً ، وكم يعدي الصحيح ماكان جرباً . » (ص٢٩٨) . . . ويعرض الزهراوي أمامنا التاريخ ليقول إن وجه الأرض «ماتطّهر قط من رذائل التدليس وفظائع الأعمال في عصر من العصور ، حتى يكاد الذي يرى كثرة الشر وقلة الخير في كل عصر أن يجوّز حسن الظن . » ويذكرنا بأن أحد ابني آدم قتل أخاه «فممن تعلم القاتل ياترى ذلك

الشر؟» (ص٢٩٩) وقد نقل الغزالي «أن طاووساً جلس في بيته فقيل له في ذلك فقال: فساد الزمان، وحيف الأئمة.» ونقل أن أبا الدرداء قال: «كان الناس ورقاً لاشوك فيه فالناس اليوم شوك لاورق فيه» (ص٣٠٠).

وبعد أن يعدد الطرق التي يتبعها شيوخ المتصوفة، ومايزعمونه من «كرامات» «حتى كأن عدد الطرق إلى الله تعالى على عدد المشايخ.» «فإذا انتسبوا إلى ذلك فالطريق المحمدي أين هو؟» ثم يدعو إلى عدم الاغترار بكل من ادعى «التصوف وتظاهر بالصلاح لأنه إن كان صادقاً فلنفسه، ولكن الصدق يمنع من الدعوى والتحدي.» (ص٣٠٤).

يمهد عبد الحميد الزهراوي لبحثه في «نظام الحب والبغض» بالقول: «إن للشرور أسباباً معظمها ناتج من أوهام باطلة. فيجب إحياء الحقائق وإزهاق الأوهام. وإن للأوهام أسباباً معظمها ناشيء من الجهل - البسيط والمركب- فيفرض تنوير الأذهان بقدر العلم وإن كان قليلاً. إن للجهل أسباباً معظمها آتٍ من قلة القراءة والكتابة الصحيحتين فيلزم السعي في تكثير القراء الذين يفقهون مايكتب - كتابة صحيحة- والكتّاب الذين يعرفون كيف يكتبون. الخ..».

ويحيل قلة القراءة والكتابة إلى رداءة أصول التعليم، التي تعود بدورها إلى التقليد الأعمى الناجم «عن اختلال شؤون النفوس في حبها وبغضها فيتعين وصف علاجات تشفي من هذا الاختلال ولو قليلاً.» (ص٣١٧) وقد «تكلم الناس كلهم في الحب والبغض، ولكن اختلفت الاصطلاحات، وتنوعت المقاصد» (ص٣١٨) وقد وجد علماء «يعرّفون المعروفات ويوضحون الواضحات، وكثيراً ماينتج من كثرة كلماتهم واصطلاحاتهم في توضيح الواضحات ايهامات يشغلون بها أذهان القارئين على غير جدوى» ومادفعهم إلى ذلك «إلا حب توسيع مسافة الفرق بينهم وبين العامة.».. ويقترح الزهراوي أن يعرف الحب بالقول: «الحب اعتقادٌ

خيرٌ راجع أو مناسب للنفس المحبة من الجهة المحبوبة والبغض ضده . . . » (ص ٣٢٠) والإنسان «لايحب غيره إلاّ لأجل ذاته . وهذه الحقيقة دقيقة جداً يدركها بعضٌ بالبداهة ولايدركها البعض إلاّ بالإيضاح . ونحن نجمل الكلام ونذكر رؤوس المباحث التي تتعلق بأذيالها . . » ثم يعددها :

١ - الإنسان يحب ذاته .

٢ - حب الذات في أصله طبيعي نافع .

٣ - ذات غيرنا كذاتنا فلا بد من حد في الحقوق لنا ، ولغيرنا ، فحب الذات له حدود .

٤ - إذا تجاوزنا الحدود في حب الذات صار ضاراً .

٥ - إذا لم نحب غيرنا لانقدر أن نقف عند الحدود .

٦ - إذا لم نحب ذاتنا ، لانقدر أن نحب غيرنا .

٧ - بغض الذات مرض .

٨ - قد يكون هذا المرض نافعاً إذا سلمت به النفوس من الشرور .

٩ - متى كان الحب والبغض ناشئين عن فكر سليم كانت السعادة . » (ص ٣٢١ - ٣٢٢) .

ويطرح مسألة «ماهو الخير والشر؟» ويورد أمثلة من الحياة . . فالأكل خير للكائن الحي . . «أما إذا أكلت فوق الشبع فإنك سوف تتألم إما عاجلاً وإما آجلاً . » (ص ٣٢٩) وكذلك تكون الحال في كثير من الأمور . . . ويستدرك : «ولما كان الواقع يكبر هذه الأمور التي سبكنا نضار حقائقها بقالب سهل المأخذ وجب أن نزيدها تبياناً ونزيد الخير والشر تعريفاً» (ص ٣٣١) .

ويتكلم في اللذة والألم ويقلّب الأمر وينظر إليه من جوانب أخرى ثم يصل إلى القول : «إذا كانت الحياة من أصلها حملاً ثقيلاً ، والأحوال فيها متضادة ومتعاقبة يعقب الضد فيها الضدَّ ، فمهما صادفنا الضد الذي نرتاح به

زمناً من الأزمان كان جديراً بنا أن نفضله على ضده الذي يتعبنا. وهذا هو معنى الخير والشر اللذان هما ضدان.» وتجاوز «الحدود هو الذي يوفر الشرور.» (ص٣٣٣).

ويعرف الحسن بأنه «الزينة من غير نظرٍ منا إلى الفرق بين الحُسن الذاتي والحسن الصناعي.» ويعرف الاستحسان بأنه انبساط النفس لذلك الشيء الذي وجدت فيه ماينا سبها.» (ص٣٣٤) ثم يسأل ماهو حب المستحسن؟.. ولماذا نستحسن؟ ولماذا نحب الحسن؟ لماذا نختلف بالاستحسان؟ الخ.. (ص٣٣٥) ثم يخلص إلى القول: «لولا حب الزينة لما كان من حاجة إلى أكثر الصنائع. ولولا كثرة الصنائع لما توفرت أسباب الاجتماع. ولولا الإجتماع لما تبودلت الأفكار. ولولا تبادل الأفكار لما حصلت المعارف الإنسانية. ولولا المعارف الإنسانية لكانت حياة الإنسان كحياة البهائم» (ص٣٣٦) ويسأل: «هل يجوز لنا أن ننهى عن حب الزينة والجمال؟ والجواب: لايجوز لنا ذلك لأنه لايجوز لنا أن نحاول العبث» (ص٣٣٧).

ومن ثم فهو يدعو إلى الاعتدال وإلى «ذم جمود النفس لأنه الغالب في مشرقنا.» (ص٣٣٩) وهو يرى «في الفطرة زيادةً على حب الزينة حب التميز، فلولا هذا الثاني لبلغنا نهاية فيما نحب من الزينة أو غيرها، ولكن هو الذي أبعد الغاية على الطالبين.» (ص٣٤٠) «والحاصل أن حب التميز ميزان في كفته الواحدة أمر نسميه حسنة وهو ارتقاء النوعية. وفي كفته الأخرى أمر نسميه سيئة وهو حرص النفوس على الاستبداد.» ومن معاني الاستبداد «تقييد حرية الغير وغصبها، وهذا وجه شناعته ومن أجل هذا كان عنصر الشرور المادية والأدبية.» «والربانيون من الحكماء أشد الناس عداوة للذين يستبدون، ذلك بما عرفوا من الحق، وبما عطفوا على الخلق، وبما تدفعهم إليه قوة العلم، ومنّةُ العزم.» (ص٣٤١).

ويتكلم على «حب القوة، والروابط التي تحدث القوة» «القوة فاعل ذو أثر»، «ويعبر عنها بحسب اختلاف الموجودات واختلاف الاصطلاحات بعبارات شتى.» والقوة «الحقيقية هي للخالق وحده.» وقوانا «ودائع أودعها البارىء في خلقتنا لنتغلب بها على عوالم الأرض التي استخلفنا فيها. ثم لنتغالب فيها فيما بيننا...» (ص٣٤٣) «ولكن عن الودائع تُسأل كل نفس ماذا كسبت. فبشرى للذين يحسنون صنعاً.» وحب القوة «تابع من توابع حب الذات وهو أعظمها: أحدهما تابع لسبب حب الذات. والآخر مستقل وهو أن الكمال بأصل الفطرة معشوق للنفس.» (ص٣٤٤) وحب القوة «لازم من اللوازم العامة» ولولاه «لعدت علينا العوادي الكثيرة التي أيسرها الجوع، فإذا نحن هباء في هواء» (ص٣٤٥) وإن التقصير في حب القوة مرض نفسي واجتماعي» وأصل وجود القوى تابع «من حيث الجملة لفطرة النوع» (ص٣٤٦- ٣٤٧) ولكل فرد نوعان من القوة ١- قوة طبيعية - ٢- قوة صناعية.. وتدّرج الإنسان في القوة الطبيعية تابع لإرتقائه «في القوة الصناعية.» وتنتج القوة الصناعية عن (١) رابطة قرابة الأجساد بواسطة الأرحام ونسميها رابطة القومية و (٢) رابطة قرابة الأفكار بواسطة الاتباع لذي دعوة، ونسميها رابطة الدين والمذهب. و (٣) رابطة قرابة القلوب بواسطة التراضي في اقتسام الأعمال التابعة لحب الزينة وحب التميز، ونسميها رابطة المدنية» (ص٣٤٨).

ويتكلم بشيء من التفصيل على هذه الروابط.. وعلى الفروق التي تبتدىء صغيرة ثم تكبر.. «كما تتفاوت الأبدان لأسباب تتفاوت الأفكار لأسباب» وقد ظن بعض الناس «أن صحة البدن هي التي تنتج صحة الفكر والإرادة. وقد نسوا أن أصح البهائم أبداناً لاتفوق بالفهم أضعفها.» «وآخرون ظنوا أن الأصل صحة العقل فهي التي تنتج صحة البدن والإرادة. وقد نسوا أن أقوى الناس عقلاً لايفوق بصحة البدن ضعاف الإدراك وبصحة الإرادة ضعاف الأبدان.» (ص٣٦١).

ويتكلم على الوحي أو الإلهام ليؤكد تفاوت محبوبات الناس ومشتهياتهم «وحرص كل منهم على مشتهاه» (ص٣٦٤) وفروع كل «قانون من قوانين العالم في الأخلاق وفي نظام الإجتماع تكون بحسب الجيل والقبيل، وقد يحدث في فهم المخاطبين بها تفاوت فيكون البون بين قانون وقانون.» . «في بعض الأجيال سن عمل شتى لتأليف القلوب وفي أجيال أخرى كان ذلك العمل من مفرقاتها.» الخ وقد أحب الناس دينهم «من فم شخص، وكرهوه من فم آخر، وهو واحد.» (ص٣٧٢) ويسأل: «هل لب الدين تلك المسائل التاريخية التي وقعت كما وقعت ثم اختلف التعبير عن كيفية وقوعها» وهل «منتهى الدين أمور تتعلق بالعادات البشرية من قيام وقعود. .الخ» وهل «مبلغ زلف المتدينين أن يُفني بعضهم بعضاً إن استطاعوا أن يقبل المغلوب ماقبل الغالب. إذن أين حرية التفكر. إذن أين الفضيلة للمكره فيما يأتيه بظاهره وينكره بباطنه؟؟» (ص٣٧٤).

ويتكلم على رابطة المدنية وضرورة الانتظام وفق ناموس «إما فطري مشوب بشيء من التعليم، وإما تعليمي مشوب بمقتضيات الفطرة.» (ص٣٧٧) «ومن اقتضاء التفاوت أن يكون التضاد. ومن اقتضاء التضاد أن تكون المنازعات. ومن اقتضاء المنازعات أن يتعاون المتقاربون في أكثر الأعمال المحسوسة والمتصورة – على المتباعدين عنهم. . .» ومن «اقتضاء نظام وجوب حفظه. . الخ» (ص٣٨١) والادخار للمجتمعين «لابد منه ليكون بالزوائد المحفوظة غناء يوم لايغني سعيهم في الكسب شيئاً.» (ص٣٨٢) «وإننا لنعلم أنه ليس لأحد غير الخالق علم بكل ماتقلّب فيه الإنسان من الأطوار لاسيما التي في بدء أمره.» (ص٢٨٧) ويسأل من بين مايسأل: «أفخلقنا هكذا؟ أم أوصلنا إلى هذا الحاضر ماض طويل؟ أجيد لنا هذا الحاضر؟ أيوجد أجود منه؟ هل الأجود في الماضي؟ هل الأجود في الحاضر؟ إن كان في الماضي فما محاه؟ إن كان في الآتي فكيف يأتي ومتى؟» (ص٣٨٨).

«وماأقبح جموداً ينتهي بصاحبه إلى جهل يظنه علماً، ويصرفه عن علم يخاله جهلاً.» (ص٣٩٠) «وكم من امرىء يعيش بين المتمدنين لاحظ له من الشعور بالمدنية وأسبابها إلاّ تقليد القوم بمآتيهم ومآخذهم وشعاراتهم في كل شيء. بل هذا حظ الجمهور الآن في كل المشرق. ومن امرىء يعيش بين المتوحشين فلا يلبث إلا قليلاً حتى ينهض بهم في المدنية إلى الدرجات العلى.» (ص٣٩٣) لكن «وفي ديار المدنية يوجد كثيرون غير متمدنين حق التمدن...» فلا «المدنية عمت كلّ الأرض ولا المتمدنون بلغوا الكمال..» (ص٣٩٥).

ففي أوروبا يبقى «الاستبداد الذي حاربوه واهرقوا في سبيل محوه كثيراً من دمائهم.»، «ومن آثاره أنواع التعصبات.» والجهل باق والفقر لايزال: «آخذاً بتلابيب أكثر الأفراد وليس أولو الثروات العظيمة إلاّ نفراً قليلين في بعض المدن الكبيرة.» (ص٣٩٧).. «نعم هم لم يبلغوا الكمال ولكنهم ساعون لايألون جهداً بالاكتشاف والاختراع والبحث والفكر» (ص٢٩٨)... «ولاينفعنا أيضاً تقليد كل أشياء الأجانب باسم التمدن فإنه لاعصمة لأمة من الخطأ ولايستحق أحد أن يُقلَّد تقليداً محضاً بل علينا أن نستعمل التفكير، ونستهدي بالتجارب، ونساعد في تأييد أنفع الروابط، واسقاط أضرّ الروابط للتكمل البشري» (ص٣٩٩) «وإذا كان ميزان هذا الأمر بيد السياسيين، فلا يحسن بالناس تركهم أن يفعلوا مايشتهون بل ليكن شرع وقانون، ليكن رقباء عارفون، ليكن نواب محاسبون، ليكن اخاء عام وتعاون عام، وعهد عام، ونظام عام، ووطن عام، وسلم عام، في ظل قوة عامة.» (ص٤٠٠).

على الصفحة (٤٠٥) ومايليها خطبة الزهراوي في «المؤتمر العربي الأول المنعقد في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية بشارع سن جرمن في باريس.» وهي خطبة غنية قد يسيء إليها اختصارها. يليها على الصفحة

(٤١٥) «حديث السيد الزهراوي مع محرر الطان» ثم على الصفحة (٤١٩) «الحق والقوة». والحق «هو المعنى الجليل الذي تصبو إليه النفوس وتتعلق به القلوب وتهون في نصره الأرواح . . .» لأجله صنفت الشرائع وأرسلت الرسل: وكتبت الحكمة: وسالت القرائح: وخطت السبل، واجتمعت الأقوام وتألفت القوة.» (ص٤١٩) «والحكمة الجامعة لأدوية آلام الخلاف هي (القوة) فتبارك اسم القوة وتعالى شأنها وتقدّس مصدرها». «فيها قوام العالم وبها نظامه.» (ص٤٢٠). وقد ينسب المغلوبون الظلم الى الغالبين «وعندي أن المغلوبين إذا نسبوا الظلم إلى أنفسهم يكونون أقرب إلى الصواب. لأني نظرت في حكايات كثير من المغلوبين في الماضي والحاضر، فرأيت انتصار خصمهم عليهم ناشئاً عن تفكك عرى اجتماعهم وفساد أجزائه.» (ص٤٢١).

ويتكلم على الإنسانية فيذكّر بأن الفرد «مربوط بعدة جماعات» والجماعات التي «تُحرم من الأفراد» الذين يعملون لها «تبقى منحطة» والجماعات على نوعين: «جماعات تكوّنها فطري» وجماعات «تكوّنها بعمل وبذل همم.» (ص٤٢٦) ولاينسى الزهراوي أن يحث على «تعليم البنات فإن الأم هي المربية الأولى.» (ص٤٢٨) والوازع الأعظم «هو الحكومة فلولا الحكومات لتغلب الكبير على الصغير ولما رأينا علوماً وبلداناً لكان الناس أنعاماً.» (ص٤٣١).

ونصل إلى «أجوبة عن المسائل الشرعية في الخلافة» وهنا يسارع إلى القول إن الخلافة انقطعت «وحل محلها ملك، قد زعم ورّاثه أنه نسخة منها.» . . ثم يعلن «نحن نقول الحق: إن كل فرق المسلمين بحثوا في الإمامة. وكل فرقة رتبت كما زين الهوى لها. ولذا ذهب كثير من كبار العلماء إلى أن نصب الإمام واجب بالعقل لا بالسمع. .» وكان أمراء المسلمين وسلاطينهم «ينصبون ويعزلون بالعادة، والقوة التي تمشي القوانين

على مقتضاها في الغالب، لا بأقوال الكتب التي بحثت في الإمامة، ودونت شروطها. وكم من صبي صار إماماً بالإرث لا بالصفات التي يجب وجودها في الإمام؟» . . . . «فليتأمل المساكين إن كان لهم بصائر وليدعوا القشور إن كانوا يعقلون. .» (ص٤٤٤- ٤٤٥).

ويجيب عن سؤال: «ماذا يُعطى للخليفة من بيت المال شرعاً؟» ويجيب «نفسر الخليفة بالحاكم والسلطان فنقول: يُعطى مايكفيه بحسب كل زمان. هذا إن كان الإعطاء بيد الأمة. وإما إن كان هو الآخذ بغير رأيها، فاجدر بها أن تسأل غير هذا السؤال. .» (ص٤٤٦).

مسك ختام القسم الثاني من الكتاب قصائد للزهراوي قيلت في مناسبات شتى. . والقسمان في ٤٨٠ صفحة. . أما القسم الثالث وهو الأكبر حجماً الذي حققه وقدم له الدكتور جودة الركابي والدكتور جميل سلطان ويقع وحده في ٥١٢ صفحة. . فسنقدمه في عدد قادم إذا سنحت الفرصة.

* * *

A CULTURAL MONTHLY REVIEW

في الأعـداد القـادمة

* الفلسفة والتفلسف والخطاب الأدبي
* القيم الجمالية في الفكر العربي الاسلامي
* البنية الفكرية في شعر أبي تمام
* المجازية واللغة الشعرية عند السياب
* فضاءات المغاير / شعر /.
* شمس حمراء فوق جبل الشيخ / قصة /.

مطابع وزارة الثقافة ١٩٩٦

سعر النسخة (١٥) ل.س أو مايعادلها